

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Historia de América II (Antropología de América)



TESIS DOCTORAL

El santo patrón y el *Ts'uulli k'áak*: etnografía de dos entidades sagradas en una comunidad maya de Campeche

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

David de Ángel García

Director

Manuel Gutiérrez Estévez

Madrid, 2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Historia de América II

(Antropología de América)



TESIS DOCTORAL

El santo patrón y el *Ts'uuilli k'áak*: etnografía de dos
entidades sagradas en una comunidad maya de
Campeche.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

David de Ángel García

Director

Manuel Gutiérrez Estévez

Madrid, 2013



**EL SANTO PATRÓN Y EL *TS'UULLI K'ÁAK*:
ETNOGRAFÍA DE DOS ENTIDADES SAGRADAS EN
UNA COMUNIDAD MAYA DE CAMPECHE.**

TESIS DOCTORAL

David de Ángel García

Director: Dr. Manuel Gutiérrez Estévez

Departamento Historia de América II
(Antropología de América)
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense de Madrid

2013

A Eren, Diego y Ana.

Mis tres motivos para no desfallecer

ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos	9
Abstract	13
Introducción	31
Capítulo 1. Acercamiento al área de estudio.	49
Parte I. La Península de Yucatán.	
<i>Introducción al espacio peninsular.....</i>	<i>50</i>
<i>Regiones indígenas de la Península de Yucatán.....</i>	<i>52</i>
<i>Peculiaridades lingüísticas de la Península de Yucatán</i>	<i>61</i>
Parte II. El estado de Campeche.	
<i>Peculiaridad multiétnica del estado de Campeche.....</i>	<i>63</i>
<i>Regiones indígenas en el estado de Campeche.....</i>	<i>64</i>
<i>Nunkiní: particularidades de la comunidad de estudio</i>	<i>66</i>
<i>Nunkiní: una población “muy tradicional”</i>	<i>78</i>
 Capítulo 2. Tradición oral y creencias en torno a la figura del santo patrón.	 83
<i>Introducción al estudio del santo patrón</i>	<i>83</i>
<i>Del arribo de san Diego de Alcalá a la población de Nunkiní.....</i>	<i>87</i>
<i>Apropiación de la figura de san Diego por parte de la comunidad</i>	<i>91</i>
<i>Sobre la actual apariencia de la imagen del santo patrón</i>	<i>96</i>
<i>Los milagros de san Diego de Alcalá en Nunkiní.....</i>	<i>99</i>
<i>Re-interpretando la hagiografía oficial del santo</i>	<i>101</i>
<i>Los milagros de carácter comunitario de san Diego en Nunkiní</i>	<i>105</i>
<i>De la lucha contra una epidemia de viruela negra</i>	<i>107</i>
<i>Milagro para evitar una plaga de langostas y la consecuente hambruna.....</i>	<i>111</i>
<i>La lucha contra el fuego y las balas del santo patrono</i>	<i>117</i>
<i>Milagros de carácter individual o familiar realizados por el santo patrono</i>	<i>130</i>
<i>Curaciones adjudicadas al santo patrono</i>	<i>133</i>
<i>Promesas y acciones milagrosas relacionadas con aspectos de la vida</i> <i>cotidiana.....</i>	 <i>144</i>
<i>De omisiones humanas y castigos divinos</i>	<i>157</i>
<i>Recapitulación y reflexiones finales en torno a la figura mítica de san Diego de</i> <i>Alcalá como santo patrón de la población de Nunkiní.....</i>	 <i>185</i>

Capítulo 3. Rituales y celebraciones en honor al santo patrón. 191

<i>Introducción.....</i>	<i>191</i>
<i>Devociones íntimas y de carácter privado: invocaciones, nombramientos y “con- versaciones íntimas”</i>	<i>199</i>
<i>Fórmulas de intercambio entre los hombres y el santo patrón: las promesas..</i>	<i>209</i>
<i>Rezos de carácter público en las viviendas: rosarios en honor a San Diego....</i>	<i>229</i>
<i>Primer acercamiento a las celebraciones comunitarias en honor al santo: la fies- ta patronal y los gremios.....</i>	<i>240</i>
<i>Las organizaciones de devotos: acercamiento a los gremios peninsulares</i>	<i>243</i>
<i>Los gremios de Nunkiní y su ubicación cronológica dentro de las fiestas comuni- tarias en honor a San Diego</i>	<i>246</i>
<i>Tipología de los gremios de Nunkiní</i>	<i>249</i>
<i>Organización interna de las sociedades de devotos</i>	<i>252</i>
<i>Economía de los gremios</i>	<i>265</i>
<i>De la devoción a la celebración: actividades sagradas y profanas desarrolladas por los gremios durante las fiestas patronales</i>	<i>292</i>
<i>PREPARATIVOS CON VISTAS A LA CELEBRACIÓN.....</i>	<i>299</i>
<i>LAS COMIDAS DE LOS GREMIOS.....</i>	<i>303</i>
<i>LOS ESTANDARTES.....</i>	<i>315</i>
<i>LAS PROCESIONES DE ESTANDARTES</i>	<i>321</i>
<i>LAS PORTADORAS DE LOS ESTANDARTES Y LAS BANDERAS.....</i>	<i>334</i>
<i>CONCLUSIÓN DEL FESTEJO DE LOS GREMIOS EN LA VIVIENDA DEL PATRÓN... </i>	<i>337</i>
<i>CELEBRACIONES PROFANAS PATROCINADAS POR LOS GREMIOS: LAS TARDEADAS, EL TORITO Y LA CABEZA DE COCHINO</i>	<i>342</i>
<i>Recapitulación y consideraciones finales en torno a las sociedades de devotos.....</i>	<i>354</i>
<i>Celebraciones sagradas de carácter comunitario durante las fiestas patronales.....</i>	<i>360</i>
<i>TUYEN SA ´ SAN DIEGO: LA BAJADA DEL SANTO O EL INICIO DE LAS FIESTAS PA- TRONALES</i>	<i>363</i>
<i>EL DÍA GRANDE DE LA FIESTA: LA CELEBRACIÓN DEL “CUMPLEAÑOS” DEL SANTO</i>	<i>375</i>

<i>EL FINAL DE LAS FIESTAS: DESPEDIDA Y SUBIDA DEL SANTO PATRÓN</i>	
<i>A SU NICHÓ</i>	398
<i>LA FERIA DE LA PRIMAVERA EN HONOR A SAN DIEGO</i>	402

Capítulo 4. Orígenes míticos y tradición oral en torno a la figura del Caballero de Fuego. 423

<i>Acercamiento al personaje.....</i>	423
<i>Orígenes míticos del Caballero de Fuego</i>	427
<i>Conjeturas sobre el carácter polisémico del Ts'uulli k'áak.....</i>	439
<i>Imágenes y percepciones del Ts'uulli k'áak en la actualidad</i>	446
<i>La parte tangible e intangible del Caballero de Fuego: cuerpo y alma.....</i>	449
<i>Poderes y milagros del Caballero de Fuego: profilaxis y terapéutica.....</i>	458
<i>Apercibimientos y castigos del Ts'uulli k'áak hacia los humanos</i>	474
<i>La figura del constructor del Caballero de Fuego</i>	485

Capítulo 5. El complejo ceremonial dedicado al Caballero de Fuego. 505

<i>Celebraciones, rituales y devociones en honor al Ts'uulli k'áak.....</i>	505
<i>Funcionamiento de la primera festividad del año: la Feria del mes de abril ...</i>	506
<i>Funcionamiento de la celebración de noviembre: la “sociedad” del Caballero de Fuego.....</i>	516
<i>El “amarre” de la imagen del Ts'uulli k'áak.....</i>	528
<i>Rituales y celebraciones con el Ts'uulli k'áak de “cuerpo presente”</i>	548
<i>El día grande de la celebración: la “quema” del Ts'uulli k'áak.....</i>	564
<i>Tras la muerte del “santo Ts'uul”: últimos rituales y celebraciones que se le dedican.....</i>	582

Capítulo 6. Consideraciones finales. 595

Bibliografía consultada 615

AGRADECIMIENTOS.

La conclusión de esta tesis cierra un ciclo vital que inicié hace más de seis años en Madrid, cuando concluía los seminarios del programa de doctorado “Sociedades americanas: caracteres históricos y antropológicos”, que impartía el departamento de Historia de América II (Antropología de América) de la Universidad Complutense. Desde entonces muchísimas cosas han cambiado en mi vida, hasta el punto de poder afirmar sin miedo a equivocarme que poco queda ya hoy de aquel joven que en el 2006 abandonó Madrid rumbo a México para, con el apoyo de una beca de estudios de mi universidad, marcharme a un recién inaugurado centro de investigación de la Universidad Nacional Autónoma de México y realizar una investigación etnográfica entre la población nativa de la península de Yucatán. Si alguien me hubiese insinuado por aquel entonces que no sólo no retornaría a mi hogar en Madrid, sino que me quedaría a radicar de forma definitiva en una acogedora, calurosa y coqueta ciudad del sureste Mexicano para formar allí mi propia familia, le hubiese tomado poco menos que por loco. Sin embargo así fue, y lo que hasta entonces era mi mundo, de repente, se vio multiplicado por dos.

Por ello, en mi actual situación personal y afectiva un tanto bipolar, en la que mi corazón se encuentra dividido entre dos penínsulas, debo hacer llegar mis más profundos y sentidos agradecimientos a muchas personas de ambos lados de ese gran océano que, más que separar, une mis dos hogares. Desde ya me disculpo por aquellos nombres que a buen seguro se me quedarán en el tintero.

Por comenzar con el que fuera el punto de partida de mi aventura vital lejos de la academia, pero muy cercanos siempre a la ingente labor que supuso la elaboración de esta tesis, quisiera de todo corazón agradecer y dedicar el fruto de mi investigación a mis padres, Paco y Elisa, sin cuyo cariño e incondicional apoyo durante todas y cada una de las etapas de mi vida me hubiese sido imposible, no sólo concluir mi trabajo, sino convertirme en la persona que soy hoy en día. Del mismo modo doy las gracias a mis dos hermanos, Daniel y Guillermo, por sus reiterados ánimos y la confianza que expresaron una y mil veces en que tarde o temprano el día de poner el punto y final a la

tesis llegaría. Un recuerdo emocionado quiero dedicar también a mis abuelos, quienes nunca dudaron de que cumpliría mis metas por más lejanas que éstas parecieran.

Dentro de la academia quisiera expresar mi más sincero agradecimiento a todos los que conforman el departamento de Historia de América II de la Complutense y, de manera especial, a Pepa Iglesias, Andrés Ciudad y Jesús Adánez Pavón, quienes han sido mis maestros desde la licenciatura y supieron inculcarme su pasión hacia el continente americano y sus poblaciones originarias. Una gratitud añadida siento hacia Pedro Pitarch, quien además orientó y enriqueció con sus agudos comentarios los primeros frutos de mi investigación de campo entre los mayas de Campeche (dando lugar a la presentación del DEA), y no ha cesado de animarme desde entonces para que concluyera la tesis que ahora presento. Un capítulo especial en los agradecimientos merece mi director, Manuel Gutiérrez Estévez, quien con su paciente y erudita guía a lo largo de todos estos años ha logrado que mis caóticas ideas pudieran finalmente aterrizar, tomando la forma que ahora se aprecia. Sin embargo, los errores, omisiones y reiteraciones que pudiera contener el texto son de mi exclusiva responsabilidad.

Y no quisiera abandonar la península ibérica sin expresar mi gratitud a Paco, Alberto, David, Erika, Viyu, José y Bea, quienes no han cesado de alentarme durante la escritura de mi tesis, y a pesar de la distancia y mi ausencia no han permitido que nuestras añejas amistades se desvanecieran en el recuerdo de un pasado juvenil.

Al otro lado del Atlántico la lista de agradecimientos se presenta casi infinita, pues desde el primer momento en que pise suelo mexicano muchas personas se encargaron de que me sintiera como en casa. En orden cronológico mi primer recuerdo es para Mario Humberto Ruz, quien desde mi llegada a la UNAM me obsequió con su sincera amistad y puso a mi disposición sus inagotables conocimientos sobre el mundo maya, amén de toda la ayuda logística y sentimental que cualquier trabajo de campo demanda. En el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM en Mérida estoy en deuda con muchas personas, desde el personal de intendencia hasta la planta de académicos, pues todos, cada uno desde su puesto, apoyaron y facilitaron mi trabajo hasta el final, haciéndome sentir como en mi casa desde el primer día. Especial mención merecen los investigadores y amigos Enrique Rodríguez Balam, Arturo Taracena, Rosa Torras y Ricardo López Santillán, cuyos comentarios y reflexiones ayudaron a nutrir mis conocimientos sobre la península de Yucatán, enriqueciendo con ello mi investigación. Asimismo, quisiera expresar mi afecto y gratitud a mis amigos y compañeros Carolina Depetris y Adrián Curiel, por sus insistentes “porras” y

maravillosos asados. De manera especial agradezco a mi compañero Miguel Pinkus la ayuda prestada a la hora de confeccionar los mapas, y a Marcos García su paciente y meticulosa labor técnica en la elaboración de los diagramas y formación definitiva de la tesis.

Por supuesto todo mi afecto, agradecimiento y admiración es para los pobladores de Nunkiní. Sin su paciencia y predisposición a la hora de contestar una y otra vez todas mis preguntas e inquietudes me hubiese sido del todo imposible sacar adelante mi etnografía. A todos ellos, que a pesar de las dificultades e injusticias que sortean cotidianamente optan todos los días por mantener una identidad orgullosamente diferente, va especialmente dedicado este trabajo. Como nombrar a todos y cada uno de los que participaron de una u otra forma en mis pesquisas resultaría imposible, mencionaré sólo a quienes desde que arribé a Nunkiní se convirtieron en “mi familia” adoptiva: Felina, Cornelio, Chepe, Leidy, Aquilio, Gloria, Rafa, José y Aaron. Vaya para ellos todo mi cariño. Igualmente, no quiero cerrar este apartado sin nombrar a los que hace seis años empezaron siendo informantes pero pronto se convirtieron en amigos: José, Felipe, Modesta, Gili, Carmen, Nemesio, San, Rudy, Javier, Ucho, Juan, Zalo y Buds, estos dos últimos ya fallecidos. Por la ayuda que me prestaron siempre que la necesité, así como por los conocimientos que desinteresadamente compartieron conmigo, mi deuda hacia ellos será eterna.

Para cerrar el capítulo de los agradecimientos quisiera agradecer de manera muy especial a Ricardo, Imelda, Yuriria, Christian, Emiliano y Rich, mi gran familia mexicana, el inmenso cariño e incondicional apoyo que me han obsequiado desde que me colara en sus vidas prácticamente sin avisar. De manera especial mi mayor reconocimiento es (y será siempre) para Eréndira, compañera y amiga fiel, fuente de inspiración y cariño inagotable. Sin ella, nada de lo que a continuación sigue hubiese sido posible. A ella y a nuestros dos aluxitos, Diego y Ana, dedico mi tesis.

DAVID DE ÁNGEL GARCÍA

Mérida, Yucatán

Enero, 2013

**“The patron saint and the *Ts'uuli k'áak*: an ethnography of two sacred entities
from a Maya community in Campeche.”**

ABSTRACT.

Introduction.

The present research analyses a small fragment of the intricate and complex religiousness of the Maya people of the Yucatán peninsula. Specifically, it is intended as an ethnographic study about the mythical and ritual system related with two sacred entities in the community of Nunikiní, in the state of Campeche, México, both of which occupy a central place in the local pantheon.¹ The selection of the area of study was based on the fact that, unlike the literature on the two other states of the Peninsula (Yucatán and Quintana Roo), the anthropological literature concerning the peninsular Maya has systematically overlooked the indigenous communities based out of Campeche.² In his introduction to the ethnographic diagnosis of six municipalities of Campeche, Mario Ruz concurs with this reality when he claims that the Maya people of this state are “the least known of the Peninsula, as it can be observed from the awfully scarce, almost inexistent, bibliography about them” (2007: 10). Indeed, outside of the census figures that indicate a significant presence of Yucatecan Maya speakers in the territory of Campeche, “we mostly don’t know who they are” and what their characteristics are (*ibid.*). Thus, when dealing with the peninsular Maya, the ethnologic literature has privileged the application of the criteria of the Yucatecan referential model, whose native people certainly descend from the same cultural matrix as most of the inhabitants of the former Ah Kin Pech or Can Pech.³ However, prior to the arrival of the Iberian conquistadors to this South-Eastern Mesoamerican region, there were several clusters and areas with differences amongst themselves, as it can be noted from the existence of five different *cacicazgos* (chiefdoms): Ah Canul (based out of what is

¹ Almost 90% of the residents are Yucatecan Mayan speakers, according to the 2005 census by the National Institute of Statistics, Geography and Information Technology.

² Just by looking over the main titles of the anthropological literature about the peninsular Maya one can verify the invisibility that the Maya of Campeche have been subjected to: Villa Rojas (1992 and 1995); R. Redfield and Villa Rojas (1962); Bartolomé and Barabás (1977); Bartolomé (1988); Terán and Rasmussen (1994 y 2005); Quintal (1993, 2003a, 2003b); Warman (1985); R. Thompson (1974) and Lizama (2007), among others.

³ This was the name of one of five chiefdoms that occupied what is currently Campeche when the Spanish arrived, which was first used to name one district of the Governorship of Yucatán and, later, after its independence from Yucatán in 1862, the newly created state of Campeche as a whole (Justo Sierra, 1998: 14-15).

now Calkiní, where Nunkiní is located), Chakamputún, Tixché, Acalan (the latter two with a Chontal population and located in the southern region of the state), and the previously mentioned Ah Kin Pech (Justo Sierra, 1998: 14 ss.).

In order to fill a small part of the existing void concerning the knowledge about the Maya of Campeche, I chose to carry out my ethnographic research within their vilified borders. It was still necessary to find a community where most of the people were Maya and that could also overlap with my research interests. My research was oriented since the beginning towards the indigenous religion, which I intended to explore through the systematic study of a certain subject: the sacred, powerful entities belonging to the community's pantheon. For these purposes, I finally chose the community of Nunkiní, in the municipality of Calkiní, as the place where I would conduct my fieldwork, mainly due to the fact that when I initially interviewed the people of the surrounding towns before conducting the research, they would often remark about how "very traditional" the people of Nunkiní were. During these first prospective tours of the region, I often heard how the people I talked with referred to Nunkiní as the place where the people had preserved their "traditions" with more vigour and "pride", and these traditions were almost automatically linked to the participation of most of the community members in the different religious celebrations of the community dedicated to their patron saint.⁴ Another detail that proved significant for the choice was that 99.9% of Nunkiní's residents define themselves as "Catholics" (INEGI, 2000). This data point allows one to infer, on the one hand, that the different Protestant and non-Protestant denominations have a scarce presence in the community (unlike many other indigenous communities in Campeche), and on the other hand, that the celebrations for the patron saint of the community were exceptionally important to the people of Nunkiní, as well as the beliefs and rituals dedicated to the ancient Maya deities associated with natural spaces.

This description of Nunkiní as a "conservative" community that is strongly attached to the religious symbols that form the basis of the local identity of their people is, once again, reflected in a testimony recorded by Eric S. Thompson in his essay *Maya*

⁴ These include a varied group of religious celebrations and rituals like guild parades, "novenas" or house prayers for the saint, the procession of the image and the church services in the atrium during the major holiday. And alongside these celebrations we find another varied group of more playful (or "profane", as they're called in the posters and billboards) events such as popular and traditional dances ("vaquerías" or regional dances), bullfights, "pig-head" dances, and mechanical games set up in the main square of the town along with food and kitchen utensils stands. Despite of the lack of religious nature of some of the events, the residents acknowledge that the saint is the origin of all the events that occur during its festive period.

History and Religion. Thompson describes how in the early 20th century, during a time of raging iconoclastic fervour in South-Eastern Mexico, a “cultural mission” linked to the Socialist Party of Yucatán arrived to Nunkiní with the professed goal of “destroying the images of the temple and destroy everything inside the temple.” But, faced with a violent opposition from the people of the community, who came out in mass to prevent those actions, the group of aggressors were forced to leave Nunkiní without completing their goal and after being “terrible beaten by the villagers” (E. Thompson, 2006: 205). Thus, after learning from such different sources about the profound attachment of the people of Nunkiní towards the referents of their religious system, I did not hesitate to choose it as the site for my ethnographic research, the goal of which was to explore in depth their “sacred” protagonists through the description of the various relationships humans created with and around them.

As soon as I settled into the community I ran into an extremely complex reality where two apparently antagonistic systems of belief came into play. One was linked to the peculiar Catholicism imported by the Iberian conquistadors and evangelizers in the early 16th century, in which the figure of the patron saint was the chief protagonist, and the other was based in a plethora of powerful entities of Mesoamerican origin, embodied in several natural spaces and linked to the productive work of the land. I quickly observed how, throughout the year, almost all of the families of Nunkiní performed one or two rituals intended as offerings to some of who they consider as the original “owners” of the environment (*yumtzilo’ob*), as a token of gratitude for allowing humans to use the land and for the fruits that humans reap through their work. The support (or justification) of these rituals is the deeply-ingrained belief in a wide-ranging pantheon of supernatural entities that embody different aspects of the natural space, which seam into the local oral tradition through different tales of “occurrences”, “examples” and “stories.”⁵ These elements are a testament to the importance of re-actualizing the reciprocity that should rule the relations between men and deities, or as the peninsular Maya call it: “to be even,” by regularly offering a part of the goods obtained through the work to these invisible, powerful deities with which the Nunkiní people live their lives. The core common characteristic of the rituals for these deities is that they all take place in a domestic setting and with the participation of the extended

⁵ To deeper explore the ways in which some authors have classified the genres that form the rich narrative tradition of the Yucatecan Maya, interested readers should consult the titles by Manuel Gutiérrez Estévez (1982), Allan F. Burns (1995) and Máas Collí (2011).

family (including the ritual relatives) of the people who make the offering.⁶ And along with the complex network of beliefs and rituals that the Maya people of Nunkiní have preserved, or rather, re-elaborated around these sacred entities of Amerindian origin, there is another group of celebrations linked to the Hispanic cultural tradition which is much more striking as it involves the entire community as a whole. It is the celebration for the patron saint of the community, Saint Diego of Alcalá. My ethnography focused precisely on this character and its alter ego.

Content of the research.

I should confess beforehand that I initially felt much more attracted to the native “deities” than the figure of the patron saint, whose exogenous origin, links with the conquest, the Catholic evangelization and the submission of the indigenous people of the Americas arose my prejudices. Nonetheless, after spending extended periods in the community and living amongst their people, my mindset quickly changed and my prejudices disappeared. My first conversations with the inhabitants of Nunkiní revealed to me the central role that Saint Diego played in their lives, materialized in its omnipresent image at the centre of the domestic altars.

Likewise, there was no person, man or woman, old or young, who did not insist in the “very miraculous” nature of the saint, whilst boasting about the closeness of the numen to the people of Nunkiní. I did not find a single family that did not claim to have benefited from the saint’s extraordinary powers during a period of crisis. Whether this meant a good crop, a family member who healed after a disease, no more dead livestock –which meant no more blows to the family’s economy– or a job in the city for the head of the family, the patron saint always seemed to comply with the requests of the social actors as long as the request was framed and presented according to the tradition, and as long as the behaviour of the people seeking the miracle complied with the moral standard embodied in the figure of Saint Diego (humility, generosity and fulfilment of the ritual traditions). In consequence, any problem or necessity of the people of Nunkiní can be disentangled with the miraculous help of Saint Diego, who is seen by its faithful followers are the closest and most powerful numen they can appeal to in times of need.

⁶ For 30 or 40 years, the rituals for the request of rain (*hanli cháak*), which are still performed in other communities of the Eastern and Southern regions of Yucatán, as well as the central zone of Quintana Roo, have not been performed in Nunkiní. For a detailed description of this community ritual, see Mario Ruz’s description about the ritual performed in Tixhualactún, in the Eastern zone of Yucatán (2006b, t. II: 21-28), or the description by Villa Rojas about the town of Tusik, Quintana Roo (1992: 317).

In order to illustrate the close relationship between the patron saint and the people of Nunkiní, based in a continuous reciprocity, I've privileged in the first part of my research paper the inclusion of testimonies and narrations about the "historic" and "everyday" miracles that the numen has performed for the community, as well as the socially accepted mechanisms for the devout followers to facilitate and repay those favours through the formulation and compliance of "promises" (chapter II).

During the research, it became clear that the perception of the people of Nunkiní about their patron saint had little (or nothing) to do with the "official" image of the saint upheld by the ecclesiastical hierarchy through its hagiography. In addition, when I observed the growing number of stories that directly alluded Saint Diego, its miraculous actions, its extraordinary powers and the relationship with its faithful followers, I began to feel openly interested in finding out new details about its figure and the way it is perceived by the different social groups of the community (women, young people, elders, etc.). My intent was finding out the mechanisms through which an indigenous community like Nunkiní had appropriated a religious symbol with a foreign origin –a Franciscan lay brother born in Andalusia– and turned it into one of the core referents of its communitarian identity. Thus, I began to compile testimonies from the oral tradition about the mythical origins of Saint Diego in Nunkiní and the events that led to the intimate relationship it now has with the community and the community members.

I would be lying if I said that, initially, I wasn't disappointed when the mythical tales about the arrival of Saint Diego to the community turned out to be not especially elaborate, and seemed light-years away from the colourful myths of origin recorded in the ethnographies of many indigenous communities in Chiapas where, for instance, the construction of the cities and the churches is frequently attributed to the respective patron saints (Ruz, 2002: 329); or the K'ekch'í people in San Juan Chamelco, Guatemala, where Saint Paul became a "cultural hero" in the tales by being the first to reap a crop of corn (Ruz, 2006a: 29).⁷ However, it was clear from the tales and conversations that the figure and the attributions of Saint Diego in Nunkiní were far from the image presented by the Catholic orthodoxy. Rather, it was the opposite: it turned out to be an extremely close entity that has been shaped to the local needs throughout the centuries, and it actually has a say about the different aspects of the everyday life of the community. A first-rate example of the particular metamorphosis

⁷ We can find an exceptional collection of tales about the mythical origins of saints, virgins and Christs that rule the Maya communities in a colourful essay from Mario Ruz (2006a).

that the saint has undergone since the figure's arrival in Nunkiní almost five centuries ago is its character as a strictly local divinity, as well as the personification of its image in the local church. The image of Saint Diego found inside the temple, which the townspeople worship during the community celebrations and in the domestic altars throughout the year, makes Saint Diego a unique character. For most of the followers, it has lost the meaning attributed by the official Catholic doctrine and become a sacred symbol specific to the community that, as C. Geertz notes, has the function of summoning up the *ethos* and the worldview of the community (2005: 89).

The diverse testimonies compiled in the chapter that deals with the oral tradition and the beliefs related to it (chapter II) show the bond that currently exists between the community and the figure of the patron saint. Some of the tales are indeed very popular (especially the miracles I classified as “community miracles”) and were compiled over and over for comparison purposes in hundreds of informal conversations and more or less formal interviews I conducted with the people of Nunkiní, which allowed me to verify that the existing versions barely presented any differences. But, in their testimonies, the informants also narrated a different type of miracles with a more restricted scope, in which they or their families were the beneficiaries of the miraculous acts of the numen. The first category of miracle tales, meant to recount the extraordinary actions that the Franciscan lay brother performed since his arrival in Nunkiní, have been repeated over and over and they are chronologically set in a mythical time. To this day, they are still the foundation on which the loyalty of the community members towards their sacred patron stands, and they are retold every year in the numerous meetings of family members, neighbours and friends during the celebration of the two holiday periods for the patron saint. But we also have the tales about the “occurrences”, which are chronologically set in much more recent times and serve as reminders of the miraculous acts of the saint, but circumscribed to concrete individuals and periods. Currently, these narrations nourish the local narrative linked to this supernatural entity as they strengthen and re-actualize its importance in the community, and thereby justify the work and expenditures related to the two annual holiday periods.

But even if the tales told by the Nunkiní people about the “miraculous history” of Saint Diego in the community illustrate its link with the territory the saint symbolically rules –that the saint is identified with and constitutes its “territory of grace” according to W. Christian (1978: 65)–, the saint's hierarchy in the local pantheon is evidenced in the ceremonial cycles that the community dedicates to Saint Diego every

year. When I attended for the first time the patron saint celebrations in Nunkiní, any lingering doubt I had about whether to centre my ethnography around this sacred figure disappeared. Since my arrival to the community, I had witnessed several times the frequent private devotion for the patron saint in many of the community homes, and the importance of the domestic altars as the preferred space for the families to send prayers and ask petitions to the saint, always accompanied with flower offerings and *veladoras* (votive candles) next to the images of the numen that preside over the altars. However, the community's public worship of their patron saint throughout two holiday periods (one in Easter week and the other in November), with over 40 days of some sort of public celebration in the saint's honour, evidences the fact that Saint Diego is the most important and widely-worshipped sacred symbol of the local pantheon. As a matter of fact, I've come to the conclusion that, if we were to compare what I observed in Nunkiní with other ethnographic reports, there is no other peninsular Maya community where the celebrations for the patron saint involve as much time and resources as the Saint Diego holiday in Nunkiní.

Therefore, just like I had compiled oral tradition narrations from the Nunkiní people about their patron saint, discovering its main miraculous attributions and its role as the bearer of traditional morals, it was now my turn of immersing in the complex public ceremonial events that honour its presence in the community. This implied attending and recording a large number of religious events (church services, processions, guild parades, adorations to the image, *novenas* (a series of prayers that are said for nine days), and other events that appeared to have a more "profane", playful nature (traditional dances, bullfights, fireworks, concerts, etc.), distributed throughout the two festive cycles in which the community commemorates and celebrates its sacred patron.

Nonetheless, what these two groups of events (religious and profane) have in common is that the patron saint is invoked as the ultimate justification for their performance. All of these events are dedicated to the saint's figure in gratitude for the protection bestowed on the community on the past and, at the same time, to request its renewal for the immediate future. The patron saint celebration is seen by the social actors as the appropriate moment to uphold the mythical covenant made in remote times between their ancestors and the chief community numen, following the parameters set by the local tradition. Unlike their oral tradition narrations, the information provided by our informants about the meaning of the different celebrations and rituals that I

witnessed was frustrating, because they only said “it’s our custom” or “that’s how we learned it from the elders.” But my fortune improved when I changed my strategy and began asking them about the motivation of the people who performed certain roles in the celebrations.

By recording the presence of Saint Diego in the two types of narrations I’ve mentioned so far (the verbal and the gestural narrations), we were able to have access and get to know the forms in which the patron saint’s figure is socially upheld and expressed through the various myths and rituals in which it is the protagonist or that are devoted to the patron saint in the community (Gutiérrez, 1984: 167). Through the ethnography centred in these two fields of the peninsular Maya culture, in which both the powerful (miraculous) nature and the functions of the sacred characters merge, we established the basis of the present essay, in which I try to convey the beliefs, interpretations and cultural manifestations that involve the patron saint’s figure and, through it, the collective perception of the local Nunkiní people about themselves and their history.

Whilst my work originally focused exclusively on the ethnographic study of the patron saint’s figure through the myths and rituals performed in the community, along with the economic, social, ethnic and political implications of its cult celebrations, my extended stays in Nunkiní during the festive cycles of the saint’s fair as well as the patron celebrations (called “novenario”) made me aware of a second entity that shared ritual and mythical times with Saint Diego itself. The *Ts’uulli k’áak* or Knight of Fire,⁸ as this character is frequently called, was the other major subject of my fieldwork and the protagonist of the second part of my thesis (chapters IV and V), and it attracted me due to a certain deceitful nature in its image and its celebrations. Even though I initially perceived it as a mere folkloric attraction brought up with the only purpose of enlivening the main day of the celebrations of the patron saint (*nooj kiin*), as I began to compile more detailed information about the beliefs concerning this entity and follow closer its celebrations, I clearly understood that the Knight of Fire has a distinct sacred status as well. Another interesting aspect was the close relationship this entity has had with the figure of the patron saint.

⁸ The Knight of Fire is, in general terms, a personified figure of a *Ts’uul*, which is built every year three days before the major celebration of the patron saint’s holiday takes place, and is “burned” that day after the procession of the image concludes. It is currently seen (and treated) as its own personality and as a very “miraculous” entity that many residents worship and give offerings to.

Besides, I soon discovered that there are two “societies” of devout followers of this sacred entity, whose task is to organize and carry out its celebrations. These groups are run similarly as the guilds in charge of solemnizing the more than 40 days of celebration offered to Saint Diego in Nunkiní throughout the year. But the similarities amongst both sacred entities do not stop there, in the ceremonial aspect. The oral tradition also reports numerous examples of the powerful condition of the *Ts’uulli k’áak* with a vast number of extraordinary actions (which the neighbours refer to as “miracles”) performed in the community’s territory and in benefit of their people.

When I became interested in the nature of this character and started compiling information about it, I realized that it wasn’t just a known entity but that the vast majority of the inhabitants of Nunkiní worshipped it. All the neighbours knew at least one of its two myths of origin, if not both (the versions are very similar but with different nuances), which still serve at the present time to explain the existence of the character and the details of its celebration (such as when, where and why it is performed). It did not take me long to realize that I had found an extremely complex and polysemic character with certain features that denoted its sacred nature for the community of Nunkiní. Fortunately for my research purposes, the fact that there was a group of people who were “specialized” in organizing and performing the *Ts’uulli k’áak* rituals allowed me to share with them some of my doubts as I interviewed more people and heard different opinions or beliefs about this numen. As the reader will find out in the corresponding chapters, IV and V, the most elaborate discourses about the qualities and powers of this character came from the group of ritual specialists formed by older males. Finally, another aspect that I found striking about the narrative and the myths of the Knight of Fire was its exceptionally local nature. As of today, I still haven’t found an equivalent figure to the *Ts’uulli k’áak* in the ethnographic literature I’ve consulted about the Yucatecan Maya or in my multiple visits to the indigenous communities of the peninsula.⁹

Concerning the operational questions of my ethnographic fieldwork, I think it is convenient to highlight several concrete aspects that were able to condition the type of information I compiled during my research and, therefore, the final results. My stays in

⁹ This is why, with comparison purposes, I consulted several works about the character known as Maximón in Guatemala (Mendelson, 1965 and Pedron-Colombani, 2008, amongst others), as well as other works concerning the construction and destruction of anthropomorphic images in Spain (Peris Álvarez, 2002). But I haven’t yet found a replica of the image and “sacred” meaning attributed to the Knight of Fire by the residents of Nunkiní.

the community of Nunkiní began in 2007. That year, I spent two separate two-month periods in the community: first, between May and July, and then between November and December. During the next three years, I returned to the community at least once a year and spent at least two months living there each time. These fieldwork seasons began at the end of October and lasted until late December. That way, I was able to attend, observe and –to the extent possible– actively participate in the preparations and celebrations concerning the patron saint celebrations (which take place from November 3 to December 3). My final stay in Nunkiní, which lasted almost three months, took place between March and May of 2011, in order to perform onsite fieldwork concerning the Saint Diego fair and compile first-hand information about it.

Conclusions.

The text that the reader will find in the following pages has a distinct ethnographic nature. In it, I have tried to privilege above all other aspects the original voices of the people who, by kindly allowing me to spend time with them, enlightened me –through numerous conversations and more or less formal interviews– about the roles that the patron saint and the Knight of Fire play in their community and their lives. My intent was to allow the own voices of the Nunkiní people to explain and translate the meanings and attributions of these two local religious symbols, and this was the cause of the somewhat chaotic structure of the final text.

Thus, especially in the chapters concerning the beliefs and the local oral tradition about these two entities (chapters II and IV), we'll find a predominance of direct testimonies of the informants (always in quotation marks and in italics, to differentiate them clearly from the anthropologist's voice), which guide and provide meaning to the narration. And, on the chapters whose purpose is presenting the different cult manifestations that the social actors perform in honour of the two numinous entities subject matter of this study (chapters III and V), we will mostly find descriptions of the celebrations and own rituals of each moment, although I have tried, in every case, to include the exegesis of those acts provided by the same participants and attendants (or, when this was not possible, at least their motivations).

I made every effort to include testimonies from the greatest number possible of residents of Nunkiní, and to represent both the different generations as well as the different socio-economic strata of the local society. Whilst it's true that most of the voices belong to individuals that are involved somehow in the ceremonial system linked

to either one of the two sacred entities subject matter of this ethnography, I have also wanted to include the voices that showed up spontaneously during one of the endless informal and random conversations I had with dozens of Nunkiní residents during my fieldwork. Despite their spontaneity, these unexpected voices became a rich source of information. For example, regarding the patron saint, there are more or less elaborate testimonies from the leaders of some of the 33 guilds that exist in the community (whose main function is solemnize the celebrations dedicated to the saint) as well as the members of these groups of devout followers who actively participate in the celebration of the patron saint, but we have also included the testimonies of men and women who do not belong to any guild but organize prayers or *novenas* in honour of Saint Diego. Likewise, to the extent possible, I made an effort to collect the impressions and beliefs expressed by young people, in order to verify the strength level of the local religious system based on the degree of penetration and following of its two core sacred subjects in the newer generations of Nunkiní residents.

Concerning the role that the Knight of Fire and Saint Diego play in the local society, I have been able to attest that they both have two roles as sacred entities. In the first place, and preferentially, they are “donors” of an almost unlimited variety of goods and favours (Gutiérrez Estévez, 1984: 165) requested by the faithful followers based on their extremely “miraculous” perception of the entities. To put it in other words: the powers of the Knight of Fire and the patron saint are so extraordinary that any intervention requested by the residents of Nunkiní is likely to be attended to. The only requirement that seems to exist to benefit from the “miracles” these entities offer is that the petitioners must show an absolute conviction in the powerful abilities of the sacred character they’re resorting to when they formulate their petition. In short, they have to reaffirm their belief in the foremost characteristic of the sacred entities: their proven ability to perform extraordinary actions in the benefit of their devout followers.¹⁰ This is clearly seen in the “disclaimer” that the residents of Nunkiní add to any tale about the demonstrations of power performed by our two sacred protagonists, insisting that the petitions of the humans towards the entities must be made “*with a lot of faith.*” Any expression of doubt about the miraculous qualities of the sacred entities will work

¹⁰ The suggestions by Ella F. Quintal about the “miracles” of the patron saints in the peninsular Maya communities reinforce that idea. In this regard, the author explains that the popularly known ability of the saints to carry out extraordinary actions has a double function: they guarantee to the population the saint’s ability to act in favour of its followers, and the ability to do it in spite of the disbelievers (2003a: 321).

against the petitioner of the “miracle” and, at the same time, the community as a whole, because one of the foundations of the local religious system would be put in question.

Aside from their role as transcendent, limitless “donors” of goods and favours requested from their faithful followers, the Knight of Fire and the patron saint also execute the important function of “re-orienting” and “re-socializing” the believers through an “intimate conversation” with them. In this sense, the religious beliefs, whose veracity is based in the existence of the sacred characters, “provide the foundation of the moral order that is necessary for the operation of the community” (*ibid.*, 166). In this sense, as it can be seen in the tales illustrating the punishments imposed to the followers that go against the socially accepted moral principles and behaviours, both the Knight of Fire and Saint Diego are a living example of the role of sacred entities as bearers of the preservation of the correct moral order and traditions.

In spite of the close relationship and the similarities between the patron saint and the *Ts'uulli k'áak*, we must point out the differences amongst them. The most salient one is that one of them, the Knight of Fire, must be cyclically “sacrificed” through the destruction of its image during the annual celebrations for the saint. Yet Saint Diego remains visible and tangible all year long inside the church of the community, so that the residents can worship it or request its help. In regards to the corporality of both entities, the Knight of Fire has more elements in common with the ancient native deities,¹¹ because one feature they share is that they don't have a tangible, permanent image to represent them, but instead most of the time their physical nature is exclusively made of wind (*iik*). Whilst it's true that it has a tangible corporality embodied in the figure of the Knight of Fire built twice a year during the patron saint celebrations, it is also true that the figure never spends more than 3 days in the community before being destroyed on the holiday. The rest of the year it only resides in the community in “spirit” (*pixan*); however, this does not affect its condition as guardian “saint” and the Nunkiní residents formulate petitions to it, by means of promises, all year long. As I mentioned earlier, this mostly intangible, volatile and invisible nature of the *Ts'uulli k'áak* would seem to make it similar to the ancient deities of Mesoamerican origin and

¹¹ Within these native deities we find the different “owners” or “*Yumtzilo'ob*” to which the different farming rituals currently carried out by the Nunkiní are dedicated, such as the *hanlikool*, *hanlisolar*, *uklikool* or *uklisolar*. Amongst the sacred entities belonging to the Mesoamerican tradition that most of the residents know and which are included in the prayers that the ritual specialist performs during the mentioned rituals, we find the *balamikaaxo'ob* (owners of the forests and animals), the *aluxo'ob*, the *Yum ik'o'ob* (owners of the winds), the *kalam k'áaxo'ob* (guardians of the forests) y the *Yum cháako'ob* (owners of the rain) (Chuc Uc, 2008: 110-111).

different from the sacred entities of the Hispanic cultural tradition such as the patron saint, who has an image in which it is personified. However, the myths and rituals dedicated in Nunkiní to either one of the entities allow us to find a deep connection amongst them, in spite of the mentioned differences they present. It is important to emphasize again that they are both seen as community deities in the sense that their range of operation is limited to the inhabited territory of the community, which leaves the surrounding natural spaces (where the productive plots are located) to the rule of the native deities.¹²

One last detail that I must stress is the fact that both entities have a foreign origin. This feature is particularly noticeable in the Knight of Fire, and it is even stressed in the Mayan name it received (*Ts'uuul*, i.e., foreigner). However, the foreign nature of the patron saint is much more diffuse from the “emic” point of view, because even though the tales about his arrival to the community specifically mention that he “*arrived with the Spanish*,” those tales are set in a mythical, remote and mostly forgotten past. Concerning the external appearance of these characters, it is also evident that they give the impression of looking different than the residents of Nunkiní, although, again, this is much more evident with the *Ts'uulli k'áak* because of its attire (long shirts and pants, cowboy hat and closed-toe shoes), which is unusual for the Maya, as well as its physical features (white complexion with rosy cheeks, moustache, long sideburns and tall size), which only emphasize his exogenous nature. Likewise, the big eyes and pale complexion of Saint Diego are also seen as features that prove its ethnic otherness (or, as several informants told us, “*his is a different race*,”) However, this can be partially explained because, up until a few years ago, the clothing of the saint was elaborated by the residents of Nunkiní, who gave them “as a gift” to the saint in compliance of their promises.¹³ Thus, the time (centuries) that the saint has been a part of the community, the vast and extended oral tradition regarding the miraculous actions

¹² A similar thing occurs with the Tzeltal and Tzotzil saints in the Maya highlands, whose value and ability to rid humans of diseases is based in their “position in the indigenous geography,” as their role as auxiliary figures of the ritual specialists during the healing sessions they perform is that they’re conceived as “milestones through which the *rezadores* (those that talk with the gods) delimits the terrestrial surface of the known space, the here and now” (Pitarch, 2006: 85-86).

¹³ Until a few years ago, the delivery of clothing for the patron saint was one of the preferred means of the residents to fulfil their promises to the numen. Because of this, Saint Diego has a huge wood closet in the church where dozens of tunics of different colours (red, blue, purple, white), which were given by the faithful followers, are stored. This allowed the saint to wear a new tunic every day during the holidays. However, the priests have forbidden the residents from “giving away” new tunics to the saint, claiming that the saint already has too many tunics and that they don’t match the original colours of the Franciscan habit.

it has performed in the benefit of the residents, and the transcendence of the two festive periods dedicated to its figure –the two most important holidays of the ceremonial calendar– make it a character whose identity, despite its origin, is essentially local.

Finally, in order to delve deeper into the hermeneutics of these two sacred characters, we should ask ourselves how in a community that, in the eyes of its own residents and the residents of other communities in the region, is seen as very “traditional”, their most important sacred symbols have a foreign origin. Concerning this point, and in light of what I’ve explained about the similarities between Saint Diego and the *Ts’uulli k’áak*, my suggestion is that it is evident that both entities are part of the same sacred identity which unfolds and becomes divided during its celebration. Only that way can we explain how both entities share the same ritual times and spaces of the patron saint holidays, or the fact that the oral tradition about them is so intertwined that no tale about the Knight of Fire compiled during my six years of fieldwork failed to mention the patron saint, frequently emphasizing that the origin of the former was exclusively due to the latter’s wishes.

In light of this, it does not seem too bold to say that the *Ts’uulli k’áak* is a sort of *alter ego* of Saint Diego of Alcalá, because the former appeared originally in a very concrete moment of the local history, linked to a period of community crisis related to a threat of physical extinction and loss of the ethnic identity due to the radical dismissal of certain moral principles and traditional practices. Thus, the primordial origin of the Knight of Fire is related to a petition of the patron saint. This triggered a collective promise made by the community to try and mitigate the suffering caused by a black pox epidemic that, according to one of the versions of the myth, was brought about as a “divine punishment” against the residents of Nunkiní for “*working for the ts’uulo’ob* (foreigners)”. In those times, the work of the Nunkiní residents for the “foreigners” as pawns in the haciendas meant that the Maya gradually abandoned the traditional small-scale farming and corn cultivation. Thus, the mythical and ritual system that was linked to these productive practices¹⁴ became threatened by the –frequently forced– acceptance

¹⁴ A distinct sample of the complex ritual currently carried out along with the cultivation of corn can be found in the ethnography about this subject carried out by Teran and Rasmusen (1994) in a community in Eastern Yucatán. In their detailed study, the authors found 55 days of the year devoted to religious celebrations linked to farming practices, such as the permission request to the chief guardian of the forests (*Kanaan K’aax*) to cut the trees before the sowing; the *hanlikool* in gratitude of the corn crop, the repeated *saka’* (newly-harvested corn boiled with cocoa) offerings for the *yumile k’aax’ob* (owners of the forests) and Christ and Mary when the forests will be “slashed”, or the owners of the winds, fire and soil (*yum ik’o’ob*, *yum k’aako’ob* y *yum kanan lu’um*), and the feast offered for the rain gods (*chako’ob*) during the rain petition ritual (*cha’a chak*) which is an integral part of the sowing process.

of the Maya farmers of extensive farming practices with commercial purposes, oblivious to the interests and control of the native culture. By becoming inserted in this sort of agriculture production, which privileged the obtainment of economic benefits, the Maya society witnessed the collapse of the basic foundations, such as the social organization of their communities as well as the family and neighbourhood bonds, in which the everyday life of the peninsular Maya communities was built upon for millennia (Ruz, 2007; Quintal, 2003a y 2002b).

References

BARTOLOMÉ, Miguel A., y Alicia BARABÁS, *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1988 (Presencias, 61).

BURNS, Allan F., *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1995.

CHRISTHIAN, William, *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Madrid: Editorial Tecnos, Colección de Ciencias Sociales: serie de sociología, 1978.

CHUC UC, Cessia Esther, *Ts'ayatsil: el don de la reciprocidad entre los mayas contemporáneos*. Campeche: Publicaciones de la Universidad Autónoma de Campeche, 2008.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*. Madrid: Editorial Gedisa, 2005.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, "Cuento, ejemplo y conversación entre los mayas de Yucatán", en *Ethnica* núm. 18 (2), pp. 93-116. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1982.

-----, "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica", en *Revista española de investigaciones sociológicas* N. 27, pp. 137-174. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

XII Censo general de población y vivienda 2000. INEGI, Aguascalientes: 2001.

II Censo de población y vivienda 2005. INEGI, Aguascalientes: 2006.

JUSTO SIERRA, Carlos, *Breve historia de Campeche*. México: Fondo de Cultura Económica, Colegio de México y Fideicomiso Historia de las Américas. 1998.

MÁAS COLLÍ, Hilaria (recopiladora), *Leyendas yucatecas*. Mérida: Ediciones Universidad Autónoma de Yucatán, 2011 (1993, primera edición).

MENDELSON, Michel E., *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1965.

PÉDRON-COLOMBANI, Sylvie, “El culto de Maximón en Guatemala”, en *Trace* [En línea], 54 | 2008, Puesto en línea el 20 octubre 2009, consultado el 28 mayo 2012. URL: <http://trace.revues.org/457>

PERIS ÁLVAREZ, “La expulsión del mal como costumbre popular. Algunos casos españoles”, en *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, DEL PINO DÍAZ, Fermín (ed.), pp. 61-91. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

QUINTAL AVILES, Ella Fanny, *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán*, México: Gobierno del Estado de Yucatán. 1993.

----- *et al.*, “U lu’umil maaya wíiniko’ob: la tierra de los mayas”, en BARABAS, Alicia M. (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I, pp. 275-359. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003a.

-----, *et al.*, “Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares”, en *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. 1, MILLÁN, Saúl y Julieta Valle (coord.), pp. 291-382. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003b.

REDFIELD, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom: a maya village*. Chicago: The University of Chicago, 1962.

RUZ SOSA, Mario Humberto, “‘Amarrando juntos’. La religiosidad maya en la época colonial”, en *Religión maya*, pp. 247-281, Mercedes DE LA GARZA y Martha ILIA (eds.). Madrid: Editorial Trotta, 2002.

-----, “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya”, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 21-66. Mario H. Ruz Sosa (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías, 1), 2006a.

-----, *Los mayas* (2 tomos), México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006b.

----- (coord.), *El Campeche maya: atisbos etnográficos*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, 2007.

TERÁN, Silvia y Christian RASMUSSEN, *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noreste de Yucatán*. Mérida: Gobierno del estado de Yucatán, 1994.

-----, *Xocen, el pueblo en el centro del mundo*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2005.

THOMPSON, J. Eric S, *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo Veintiuno, 2006 (primera edición: 1975).

THOMPSON, Richard, *Aires de progreso. Cambio social en un pueblo maya de Yucatán*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista, 1974.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista (Presencias, 57), 1978 (segunda reimpresión 1992).

-----, *Estudios etnológicos: los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995.

WARMAN, Arturo, *Estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1985.

INTRODUCCIÓN.

El presente trabajo versa sobre un pequeño fragmento de la religiosidad maya peninsular. Concretamente pretende ser una etnografía sobre el complejo mítico y ritual que, en la comunidad de Nunkiní, ubicada en el estado mexicano de Campeche, se le dedica a dos entidades sagradas, las cuales ocupan un lugar preeminente en el panteón local.¹ La elección del área y la comunidad de estudio se debieron originalmente a que, a diferencia de lo que sucede con los otros dos estados peninsulares (Yucatán y Quintana Roo), la literatura antropológica en torno a los mayas peninsulares ha venido obviando sistemáticamente a las poblaciones indígenas asentadas en el vecino Campeche.² En su introducción al diagnóstico etnográfico realizado en 2005 sobre seis municipios campechanos, Mario Ruz da cuenta de esta realidad afirmando que los mayas asentados en ese estado son “los menos conocidos de la Península, como se observa ya desde la escasísima, casi nula, bibliografía acerca de ellos” (2007: 10). Efectivamente, fuera de los números censales que nos señalan una importante presencia de hablantes del idioma maya yucateco en el territorio campechano, “ignoramos en buena medida quiénes son” y cuáles son sus peculiaridades (*ibídem.*). Así, cuando de hablar de los mayas peninsulares se ha tratado, la literatura etnológica ha privilegiado la aplicación de criterios propios del modelo referencial yucateco, cuyos pobladores nativos proceden, ciertamente, de la misma matriz cultural que la mayor parte de los habitantes del antiguo Ah Kin Pech o Can Pech.³ Sin embargo, con anterioridad al arribo de los conquistadores ibéricos a esta región del sureste mesoamericano existían en el actual territorio de Campeche varios grupos y áreas diferencias entre sí, tal y como lo muestra

¹ Casi el 90% de sus habitantes son hablantes de lengua maya según el conteo de 2005 realizado por el INEGI.

² Basta repasar los principales títulos de la literatura antropológica sobre los mayas peninsulares para constatar la invisibilidad a la que se han visto relegados los mayas asentados en Campeche: Villa Rojas (1992 y 1995); R. Redfield y Villa Rojas (1962); Bartolomé y Barabás (1977); Bartolomé (1988); Terán y Rasmussen (1994 y 2005); Quintal (1993, 2003a, 2003b); Warman (1985); Thompson (1974) y Lizama (2007), entre otros.

³ Era este el nombre de uno de los cinco cacicazgos que ocupaban el actual territorio de Campeche al arribo de los españoles, mismo que luego se tomó para nombrar, primero a un distrito dentro de la Gobernatura de Yucatán y, posteriormente, tras su independencia en 1862, al conjunto del recién creado estado de la República mexicana (Justo Sierra, 1998: 14-15).

el hecho de que hubiese cinco cacicazgos diferentes: el de los Ah Canul (asentado en el territorio del actual municipio de Calkiní, al que pertenece Nunkiní), Chakamputún, Tixché, Acalan (estos dos de población Chontal y ubicados al sur del estado), y el mencionado de los Ah Kin Pech (Justo Sierra, 1998: 14 ss.).

Tratando de llenar una pequeña parte del gran vacío existente en el conocimiento de los mayas de Campeche, opté por conducir mis pesquisas etnográficas hacia alguna parte del interior de sus vilipendiadas fronteras. Me restaba todavía seleccionar una comunidad que contara con una mayoría de población indígena entre sus habitantes y que, a su vez, se ajustara a mis propios intereses de investigación. Éstos se orientaron desde un inicio hacia la religión indígena, a la cual pretendía acceder mediante el estudio sistemático de sus destinatarios: las entidades sagradas o poderosas que conformaran el panteón nativo peninsular. Con este objetivo en mente acabé por seleccionar a Nunkiní como la población en la que desarrollaría mi trabajo de campo, principalmente por el carácter “muy tradicional” que escuchaba a cada rato que les adjudicaban a sus habitantes los vecinos de los poblados aledaños que sondeé antes de dar comienzo a mi investigación. Durante mis primeros recorridos de prospección escuchaba como las gentes con las que hablaba se referían a Nunkiní como el lugar donde sus pobladores habían mantenido con mayor vigor y “orgullo” sus “tradiciones”, las cuales se ligaban, casi automáticamente, con la participación de la mayoría de los miembros de esta comunidad en los diferentes festejos comunitarios de índole religioso vinculados con la figura del santo patrón.⁴

Cuando me propuse conocer algo más acerca de esta comunidad descubrí otro detalle que resultó determinante a la hora de decantarme por ella. Y es que, a diferencia de los que suele ser habitual en los últimos años dentro de muchas poblaciones nativas del sureste mexicano, el 99,9 por ciento de los residentes en Nunkiní se definen como “católicos” (INEGI, 2000). Este dato permitía intuir, por una parte, la escasa presencia que las diversas confesiones protestantes y para-protestantes tendrían en la comunidad y, por otra, dejaba entrever la importancia que entre sus pobladores tendrían las

⁴ Este rubro abarca un nutrido grupo de festejos y rituales de carácter religioso como son los desfiles de gremios, las “novenas” o rezos en casas particulares en honor al santo, la procesión de la imagen o la misa que se celebra en el atrio el día grande de la fiesta. Paralelamente a ellos transcurren otro conjunto de eventos de carácter lúdico o “profano” (como se califican en los carteles promocionales), tales como bailes populares y tradicionales (denominados vaquerías), corridas de toros, “tardeadas” y bailes de “cabeza de cochino”, así como la instalación en la plaza de la localidad de atracciones mecánicas y tenderetes donde se despacha desde comida regional hasta ropa e insumos de cocina. A pesar de su mayor o menor sentido religioso, los vecinos reconocen al santo patrón como la razón de ser última de todos los eventos y actividades que se suceden a lo largo del tiempo en que transcurre su fiesta.

celebraciones en honor al santo patrón, así como la más que segura pervivencia de creencias y rituales vinculados con las viejas deidades mayas de la naturaleza, las cuales han ido cayendo en el abandono en aquellas poblaciones donde las iglesias protestantes han pasado a dominar la vida religiosa de sus habitantes.

Asimismo, esta condición de Nunkiní como una comunidad “conservadora” y muy apegada a los símbolos sagrados sobre los que descansa su propia religiosidad ha quedado también reflejada en un testimonio que reproduce Eric S. Thompson en su clásica obra *Historia y religión de los mayas*. En las páginas de este texto, su autor refiere como a principios del siglo XX, en pleno fervor iconoclasta en la sureste mexicano, una “misión cultural” vinculada al Partido Socialista de Yucatán arribó a Nunkiní con el declarado propósito de “destruir las imágenes del templo y destrozarse el interior del mismo”. Ante la violenta oposición que encontraron por parte de los vecinos, quienes salieron en masa a impedirlo, el grupo agresor tuvo que abandonar apresuradamente Nunkiní sin haber podido alcanzar su objetivo y tras haber recibido “grave paliza de los aldeanos” (Thompson, 2006: 205). Después de constatar mediante la oralidad regional y la bibliografía antropológica el profundo apego que demuestra la comunidad de Nunkiní en su conjunto hacia los referentes locales de su sistema religioso, opté por cesar mi búsqueda y me decanté definitivamente por realizar allí mi etnografía, con la meta puesta en conocer en profundidad a algunos de sus sagrados protagonistas.

Apenas me hube asentado en la comunidad, a la que arribé por primera vez en mayo de 2007, me topé con una realidad extremadamente compleja en la que entraban en juego dos sistemas de creencias aparentemente antagónicos entre sí: uno vinculado (al menos nominalmente) al peculiar catolicismo importado por los conquistadores ibéricos a principios del s. XVI, del que la figura del santo patrón funge como su principal protagonista; y otro en el que toda una pléyade de entidades poderosas de raigambre amerindia, asentadas en los diversos espacios naturales y estrechamente vinculadas a las diversas actividades productivas que realizan los hombres en ellos, eran las protagonistas. Así, rápidamente pude constatar como en la práctica totalidad de los hogares de Nunkiní, en algún momento del año, sus habitantes realizaban uno o dos rituales destinados a ofrendar a alguno de los tenidos como “Dueños originarios” (*yumtzilo’ob*) del entorno, en agradecimiento al uso que permitían hacer de éste a los humanos y a los frutos que éstos obtenían de él mediante su trabajo. Respaldando estos rituales (o mejor dicho: justificándolos) se halla profundamente arraigadas en la

comunidad las creencias en un “panteón” que se asoma a la tradición oral local protagonizando diversos relatos de “sucedidos”, “ejemplos” e “historias”.⁵ En ellos se da cuenta, con todo lujo de detalles, de la importancia que tiene para los mayas “estar a mano” y “ofrendar” puntualmente a esta pléyade de seres invisibles, pero muy poderosos, con los cuales los hombres están obligados a convivir y compartir el mundo cotidianamente. Estos númenes encuentran asiento en los espacios y accidentes naturales que rodean la comunidad, y se diferencia unos de otros a través de los oficios que desempeñan y los ámbitos sobre los que señorean. Por mencionar sólo a los más populares tenemos, en el rubro de “dueños”, a los *Balam k'áax* o “dueños del monte”, los *Kalán k'áax* o “cuidadores de los montes”, los *Aluxo'ob* o “cuidadores de las milpas (o de los vestigios prehispánicos)”, los *Yum cháako'ob* o “señores de lluvia”, y a los *Yum iik'o'ob* o “señores de los vientos”. La principal característica de los rituales que los hombres les dedican a estas entidades en Nunkiní es que todos ellos se llevan a cabo en el seno del ámbito doméstico y con la participación de la familia extensa (incluyendo en muchos casos a los parientes rituales) de los ofrendantes.⁶ En convivencia con el entramado de creencias y rituales que los mayas de Nunkiní han tejido, re-actualizándolas en todos los casos, en torno a estas entidades sagradas de clara raigambre prehispánica, existe otro conjunto que actúa en paralelo y que está vinculado con la tradición cultural hispana. Este último ya enunciado resulta mucho más vistoso e implica mayores esfuerzos por parte de la sociedad local, pues, además de prolongarse en el tiempo por más de cuarenta días, en él se implica activamente el grueso de la comunidad: se trata del que tiene como destinatario a san Diego de Alcalá, el santo patrón de la comunidad, y, al unísono, a otra entidad de carácter exclusivamente local, el Caballero de Fuego o *Ts'uulli k'áak*, quien acompaña al santo durante los cuatro días culminantes de sus festejos (aquellos que preceden al día grande de la Feria y de la fiesta patronal).

⁵ Para profundizar en las formas en que se clasifica la rica tradición narrativa de los mayas peninsulares, remito al lector interesado a los trabajos de Manuel Gutiérrez Estévez (1982), Hilaria Máas Collí (2011) y Allan F. Burns (1995).

⁶ Desde hace ya tres o cuatro décadas han dejado de realizarse en Nunkiní los rituales de carácter comunitario destinados a la petición de lluvias para las milpas, denominados *hanli cháak*. Por el contrario se continúan realizando en varias poblaciones del oriente y sur yucateco, así como en la zona central de Quintana Roo bajo el nombre de *chá cháak*. Para una descripción pormenorizada de estos rituales en honor a los dioses de la lluvia (*ckáako'ob*) en estas regiones, donde queda claro su carácter comunitario plasmado desde el mismo “altar-comunidad-universo” que elabora para su realización el especialista ritual local (*h-men*), véase la descripción que hace Mario Ruz del que se lleva a cabo en Tixhualactún, en el oriente de Yucatán (2002b: 350-353 y 2006b, t. II: 21-28), o la que realizara Villa Rojas en Tusik, Quintana Roo (1992: 317).

He de confesar que desde un inicio la atracción que sobre mí ejercían las ya mencionadas “deidades” de ascendencia indígena era mucho mayor que la que sentía hacia la figura del santo patrón católico. A éste último mis propios prejuicios me hacían observarlo con ciertos reparos, tanto por su naturaleza exógena a la comunidad como por sus obvios vínculos con la conquista, la evangelización, el sometimiento y la destrucción de muchas culturas nativas de América. ¿Quién en su primer trabajo de campo con poblaciones indígenas mayas no ha buscado, aunque sea inconscientemente, la pervivencia de rasgos culturales más o menos “puros”, herederos directos de su grandioso pasado prehispánico? A pesar de este romántico anhelo y los comentados prejuicios que en mi interior mascaba en torno al carácter católico del santo local, la estancia en la comunidad y la convivencia con sus habitantes pronto fue haciendo que mis esquemas mentales preconcebidos y los prejuicios que de ellos se desprendían fueran disipándose.

Ya durante mis primeras conversaciones con los vecinos de Nunikiní se fue revelando ante mí el papel central que desempeñaba san Diego en sus vidas, el cual se materializaba, por ejemplo, en la omnipresencia que tenía su imagen en el espacio central de los altares domésticos, los cuales ocupan siempre un lugar destacado en la estancia principal de las viviendas de la localidad que visitaba. No hubo vecino, hombre o mujer, anciano o joven, que no incidiera en el carácter “muy milagroso” que poseía el santo patrón. Al mismo tiempo, mis informantes se empeñaban siempre en presumir de la cercanía que el numen mostraba siempre hacia los vecinos de la comunidad que “*tenían fe en su milagro de san Dieguito*”.⁷ Prueba de ello es que rara fue la familia que visitara que no me asegurara haberse visto agraciada por sus poderes extraordinarios durante alguna de las etapas de crisis por la que hubiesen atravesado. Bien fuera en forma de una abundante cosecha de maíz, calabazas o frijoles, o mediante la curación de un familiar cuasi desahuciado por los galenos “occidentales” que lo revisaron, una recuperación milagrosa de los animales domésticos que no dejaban de morir en el solar o en el rancho sin ningún motivo aparente, o la consecución de algún trabajo en la ciudad por parte del cabeza de familia, los actores sociales veían siempre atendidas sus plegarias cuando éstas se realizaban según los cauces marcados por la tradición y sus comportamientos se ajustaban a los preceptos morales encarnados por el santo

⁷ Para diferenciarlas de las citas extraídas de las obras de otros autores y resaltarlas de mi propia discurso, a partir de este momento, todas las referencias textuales de mis informantes aparecerán no sólo entre comillas sino en letra cursiva.

(humildad, generosidad y cumplimiento de las obligaciones rituales). Consecuentemente, cualquier problema, necesidad o dificultad que aflija o padezcan los nunkinienses es susceptible de ser enmendada mediante una petición y posterior intercesión de san Diego y su capacidad milagrosa. No en vano el santo patrón es señalado como el principal, más poderoso y cercano numen al que recurrir en caso de necesidad.⁸ Con la intención de mostrar esta relación de cercanía mutua que mantienen el santo patrón y sus devotos, he privilegiado en mi trabajo los testimonios relativos a los “milagros cotidianos” que ha obrado el numen entre los vecinos de la comunidad (acometidos sobre personas concretas con nombres y apellidos), así como los mecanismos socialmente aceptados para que éstos puedan propiciar la acción del numen y, posteriormente, reintegrarle el favor, manteniendo así vigente la reciprocidad que ha de regir las relaciones entre hombres y deidades.

Pronto comprendí, además, que la percepción que de su santo patrono tenían mis informantes poco o nada tenía que ver con la imagen histórica y “oficial” que de él (y de todos los santos) promueve la ortodoxia del catolicismo romano. Un claro ejemplo de lo que digo lo sufrí en primera persona a mi regreso a la comunidad tras un viaje que tuve que realizar a España. Durante su transcurso me había desplazado a propósito hasta la madrileña ciudad de Alcalá de Henares, con el propósito de conocer en persona la iglesia que porta el nombre del santo que me encontraba estudiando y el sepulcro que cobija su cuerpo incorrupto, así como algunas peculiaridades del culto que recibía en dicha población. Durante la mencionada visita a Alcalá, y gracias al interés que mostré por conocer detalles sobre la figura de san Diego, fui obsequiado por el párroco de la iglesia con varias estampitas con la fotografía de la imagen del santo que allí se encontraba. Desde ese momento comencé a saborearme la felicidad que causaría entre mis amigos de Nunkiní cuando les hiciera entrega de las mencionadas estampitas. Imaginaré el atento lector cual sería mi sorpresa cuando al regresar a Nunkiní y comenzar a regalar entre mis informantes los ya mencionados recuerdos sacros, sus receptores a penas las observaban durante unos segundos, para acto seguido guardarlas en algún lugar remoto del hogar del cual nunca saldrían. De nada valieron mis explicaciones respecto a que se trataba de San Diego de Alcalá, el mismo santo que

⁸ Hasta los especialistas rituales (*h-meeno'ob*) de la comunidad recurren al santo patrón durante el cántico de las plegarias ante sus respectivos altares (presididos en todos los casos por una imagen de San Diego) para que éste les auxilie a la hora de alcanzar el éxito en una curación. En el mismo rezo mencionará además a las respectivas deidades de la naturaleza, tratando buscar a aquella que pudieran tener alguna implicación en la enfermedad que aqueja a su paciente (*balamo'ob*, *aluxo'ob* o los vientos o *iko'ob*).

presidía la iglesia de su localidad, al que tantas veces rezaban y al que con tanto dispendio festejaban. Sólo más tarde comprendí, gracias a las confesiones íntimas de varios informantes reconvertidos en amigos con el paso del tiempo (nieta de uno de los patrones de un gremio de campesinos de Nunkiní), que la imagen de San Diego que se encuentra en la iglesia de Nunkiní no es una mera representación del santo en cuestión, sino que se trata de la personificación del santo en sí mismo. En consecuencia, las estampitas que yo había entregado con tanta ilusión no eran más que imágenes con una figura extraña y lejana, bastante diferente físicamente al que se localiza en la iglesia local, y por tanto absolutamente nada (más que el nombre) tenían en común con “su” san Dieguito, el que “*allá en la iglesia siempre está*”. Visto así, la clasificación de esta entidad como exclusivamente católica debería de ser matizada y puesta en consideración por el carácter esencialmente local que le conceden sus devotos de Nunkiní.

Por otra parte, y sumando a todo lo anterior, a medida que el número de narraciones recopiladas que hacían alusión directa a san Diego, a sus acciones milagrosas acometidas en el ámbito local, a sus poderes extraordinarios, y a la relación que entablaban sus fieles con él iba *in crescendo*, comencé a interesarme cada vez más abiertamente por averiguar nuevos detalles acerca de su figura y la forma en que ésta era percibida por los diversos grupos sociales que conforman la comunidad (mujeres, jóvenes, ancianos, etc.). Lo anterior con la intención de conocer los mecanismos por los cuales una población de mayoría indígena como Nunkiní había logrado, con el paso del tiempo, apropiarse de una figura impuesta y en origen tan extraña a ellos como podía ser la de un lego franciscano andaluz de nacimiento, hasta llegar a convertirla en uno de los referentes más importantes de su propia religiosidad y, por ende, de su identidad comunitaria. Fue así como comencé a darme a la tarea de compilar testimonios de la tradición oral acerca de los orígenes míticos del san Diego en Nunkiní, y los acontecimientos que desembocaron en la íntima relación actual que mantiene con la comunidad y sus habitantes, visible tanto en los diversos rituales que se le dedican como en la rica tradición oral que se le dedica.

En este sentido mentiría si no reconociera que en un inicio mi desilusión fue grande al constatar que los relatos míticos que dan cuenta del arribo de san Diego a la población no resultaban especialmente elaborados, encontrándose a años luz de distancia de los coloridos mitos de origen que han quedado registrados en las etnografías efectuadas sobre diversos asentamientos indígenas de Chiapas o Guatemala.

En ellos, por ejemplo, se suele atribuir la fundación de los pueblos y sus iglesias a los respectivos santos patrones; o aquellos otros que en un poblado k'ekch'í de Guatemala atribuyen a san Pablo el papel de “héroe cultural” del pueblo al narrar como fue este santo local el primero en obtener una cosecha de maíz.⁹ Sin embargo, lo que quedaba patente en los relatos escuchados y, sobre todo, durante las conversaciones previas y posteriores que mantenía con sus autores es que la figura y las atribuciones de san Diego en Nunkiní distaban mucho de ser las de un personaje definido por la ortodoxia católica. Más al contrario: como vengo anunciando nos hallamos ante una entidad en extremo cercana a los vecinos de Nunkiní, la cual ha sido moldeada y re-significada a lo largo de la historia hasta convertirla en un referente de la identidad local, que, actualmente, tiene voz y voto en los diferentes ámbitos de sus vidas cotidianas. Buena muestra de la particular metamorfosis que ha sufrido este santo desde que hiciera su arribo a Nunkiní hace ya casi cinco siglos es su actual papel de divinidad exclusivamente local, así como su personificación en la representación que de él se encuentra dentro de la iglesia local. De esa forma, el san Diego que actualmente reside en el interior del recinto sagrado de Nunkiní, y al que todos los vecinos rinden pleitesía durante las fiestas comunitarias y en a diario en los altares domésticos, es para los nunkinienses un personaje único. Ya ha perdido, para la mayoría de sus fieles, el significado y los rasgos históricos que le atribuye la iglesia católica, para transformarse en el símbolo sagrado por excelencia de la comunidad que, como apuntara C. Geertz, tiene la función de aglutinar el *ethos* y la cosmovisión del pueblo (2005: 89).

Muestra de la identificación que actualmente se da entre la comunidad y la figura de su santo patrón son los diversos testimonios que se ofrecen en forma de relatos a lo largo del capítulo relativo a la tradición oral, así como las creencias vinculadas con él expresadas de forma más libre por los vecinos (capítulo II). Algunas de las narraciones resultaron por todos conocidas (especialmente aquellas que dan cuenta de los milagros que he clasificado como “comunitarios”) y las pude recopilar una y mil veces en las docenas de entrevistas más o menos formales y conversaciones informales que mantuve con los vecinos de Nunkiní con fines comparativos, lo que a la larga no resultó necesario, pues las versiones que escuchaba a penas diferían entre sí. En sus testimonios los informantes daban cuenta, no sólo de aquellos milagros que tuvieron un

⁹ Una excelsa recopilación de relatos acerca de los orígenes míticos de los santos, vírgenes y cristos que señorean las comunidades que conforman el amplio mundo maya lo encontramos en el colorido ensayo de Mario Ruz titulado: “*La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya*” (2006a). De él tomé los dos ejemplos a los que acabo de referirme.

alcance restringido al ámbito personal o familiar en los que ellos o sus familias se vieron beneficiados, sino ciertos “sucedidos” e “historias” en los que se narran las demostraciones públicas realizadas por san Diego de sus extraordinarios poderes, los cuales ha empleado en beneficio de toda la colectividad en diferentes momentos de su existencia. Aparecieron así, repetidos hasta la saciedad, este último grupo de narraciones bien estructuradas, situadas en un pasado lejano y mítico, que dan cuenta de las acciones extraordinarias obradas por el lego franciscano desde que hiciera su arribo a Nunkiní. Éstos constituyen, todavía en la actualidad, la base sobre la que se asienta la lealtad de los vecinos de la comunidad hacia su mecenas sagrado, siendo siempre reeditadas entre familiares y amigos con motivo de las reuniones que se realizan con motivo de las celebraciones patronales. Por su parte, aquellos relatos que también dan cuenta de las acciones milagrosas acometidas por el santo pero que se ubican cronológicamente en épocas mucho más recientes y están circunscritas a individuos y familias concretas, han continuado nutriendo hasta el presente la narrativa local relativa a esta entidad sobrenatural. De esa forma se ha venido fortaleciendo hasta el presente la vigencia de san Diego (y la de sus poderes) en el ámbito comunitario y, de paso, justificando el cuantioso trabajo y los múltiples dispendios que afrontan sus fieles con motivo de las dos celebraciones anuales que le dedican.

Pero si las narraciones que ofrecen los vecinos de Nunkiní acerca de la “historia milagrosa” del santo patrón en la comunidad sirven para ilustrar la vinculación de aquel con el territorio sobre el que simbólicamente gobierna y con el cual se le identifica (lo que constituiría su “territorio de gracia” en palabras de William Christian (1978: 65)), durante el ciclo ceremonial que la comunidad le dedica cada año se hace aún más evidente la jerarquía que ostenta como cabeza del panteón local. Efectivamente, cuando presencie por primera vez las fiestas patronales de Nunkiní en honor a san Diego de Alcalá, las pocas dudas que todavía albergaba en mi cabeza acerca de si centrar o no mi etnografía sobre esta figura sagrada desaparecieron. Desde que hiciera mi arribo a la comunidad había podido constatar en varias ocasiones que las devociones de carácter privado que le dirigían al santo patrón resultaban frecuentes en muchos de los hogares de la comunidad, siendo el altar doméstico el lugar predilecto empleado por las familias para ofrecerle plegarias y formular sus peticiones, las cuales se hacen acompañar siempre de ofrendas florales y el prendido de veladoras ante las respectivas imágenes del numen que presiden estos espacios sagrados domésticos. Sin embargo, la importancia del culto público que la comunidad dedica cada año a su principal mecenas

sagrados a lo largo de dos periodos festivos diferentes (uno en la Semana de Pascua y el otro, más prolongado, en noviembre), alcanzando en conjunto un total que supera las cuarenta jornadas con alguna clase de festejo público en honor a san Diego, pone de manifiesto que el santo constituye el más importante y celebrado de los símbolos sagrados de la comunidad. De hecho, comparando lo que pude observar en Nunkiní con los reportes etnográficos que existen de otras poblaciones mayas peninsulares, he llegado a la conclusión de que en pocos lugares las fiestas que se dedican a los santos patronos ocupan el tiempo y los recursos que se emplean en Nunkiní para honrar a san Diego.

Así, tal y como me había abocado a recopilar todo aquello que los vecinos de Nunkiní dicen y creen acerca de su santo patrón, accediendo de esa forma a sus principales atribuciones milagrosas y a su papel como garante de los principios de la moralidad tradicional comunitaria, me tocaba ahora adentrarme en el complejo ceremonial público con que se le honra en la comunidad. Ello implicó asistir y registrar un gran número de eventos de carácter religioso (misas, procesiones, desfiles de gremios, adoraciones a la imagen, etc.) y otros, sólo en apariencia, de naturaleza profana y lúdica (bailes, corridas de toros, fuegos pirotécnicos, conciertos, etc.), los cuales se distribuyen y conjugan a lo largo de 40 jornadas repartidas en dos ciclos festivos diferentes durante el año. Estos dos grupos de acciones (las religiosas y las profanas), sin embargo, guardan en común el hecho de que el santo patrón es invocado como la justificación última de su realización; es a su figura a la que se le dedican todas ellas en agradecimiento a la protección que ha brindado a la comunidad durante el pasado y, al mismo tiempo, para solicitar que ésta vuelva ser renovada con vistas al futuro inmediato. La fiesta patronal es vista por los actores sociales como el momento propicio para reeditar el pacto mítico que fue establecido entre sus antepasados y el principal numen de la comunidad en un tiempo muy remoto, siguiendo para ello los parámetros que establece la tradición local. A diferencia de lo que acontecía con la tradición oral, la información que nos proporcionaban nuestros informantes acerca del significado que otorgaban a las diversas acciones y rituales que presencié durante las fiestas resultó frustrante, pues se limitaban a señalar que “*es la costumbre nuestra*” o “*así lo aprendimos de los mayores*”. Mayor fortuna tuve cuando cambié de estrategia y comencé a interesarme más por las motivaciones que llevaban a las personas a desempeñar uno u otro rol durante las celebraciones.

Siguiendo los planteamientos de Manuel Gutiérrez Estévez, con el registro (y análisis) de la presencia de san Diego en los dos tipos de narraciones a las que he venido haciendo referencia hasta el momento (tanto las de carácter verbal como las gestuales y ceremoniales), pude adentrarme y conocer las formas en que su figura se constituye y manifiesta socialmente a través de los diversos mitos y rituales que protagoniza en la comunidad (Gutiérrez, 1984). A partir de la etnografía realizada sobre estos dos rubros, en los que se concentra la existencia de los personajes sagrados, traté de conformar un texto en el doy cuenta de las distintas creencias, interpretaciones y manifestaciones culturales que involucran a los dos personajes sagrados que protagonizaron mi investigación, para, a través de ello, vislumbrar cuando menos una pequeña porción de la cosmovisión que comparten entre sí los actores sociales sobre la sociedad regional, la historia y el presente.

Si originariamente mi trabajo parecía abocarse exclusivamente al estudio etnográfico de la figura del santo patrón a través de los mitos y rituales que se le dedican en la comunidad, pero sin descuidar las implicaciones económicas, sociales, étnicas y políticas que se pudieran derivar de las celebraciones de su culto, mis reiteradas estancias en Nunkiní durante los periodos en que transcurren tanto la Feria en honor al santo como las fiestas patronales me hicieron reparar en una segunda entidad que compartía espacios rituales y tiempos míticos con el mismísimo san Diego. El *Ts'uulli k'áak* o Caballero de Fuego,¹⁰ como popularmente se denomina a este personaje que ha ocupado buena parte de mis pesquisas en el campo y sobre el que versará la segunda mitad de mi tesis, atrapó rápidamente mi atención por lo que de engañosa tenían tanto su apariencia como su complejo ceremonial. Si bien en un primer momento lo vislumbre como una mera atracción de carácter folclórico que se realizaba con el único fin de acompañar y dar mayor colorido al día grande de los dos periodos festivos que se le ofrecen al santo patrón (*nooj kiin*), a medida que iba logrando recabar más información respecto a las creencias que existen en torno a esta entidad y pude seguir de cerca la forma en que se llevan a cabo sus celebraciones y los preparativos de éstas, se me fue haciendo más patente que también el Caballero de Fuego gozaba de un marcado estatus de sacralidad en Nunkiní, el cual iba de la mano de la estrecha relación

¹⁰ Como he tratado de plasmar detenidamente en los capítulos IV y V, el Caballero de Fuego es, a grandes rasgos, una figura que encarna a un *Ts'uul* o “extranjero”, la cual se construye cada año tres días antes de que tenga lugar la jornada grande de la fiesta del santo para ser “quemada” justo en ese día tan señalado al concluir la procesión de la imagen. En el presente es vista (y tratada) como un ser con personalidad propia y sumamente “milagroso”, a la que muchos vecinos rinden culto y realizan ofrendas.

que ha mantenido a lo largo de su existencia con la figura del santo patrón. No en vano, pronto descubrí que esta entidad sagrada poseía dos “sociedades” de devotos encargadas de organizar y llevar a cabo sus celebraciones. Dichas agrupaciones se manejan de forma muy similar a como lo hacen los gremios encargados de solemnizar los más de cuarenta días de fiesta que se le ofrendan a san Diego en Nunkiní durante el año. Pero no sólo en el apartado ceremonial se asemejan ambas entidades sagradas. También en lo que respecta a su tradición oral el *Ts'uulli k'áak* da sobradas muestras de su condición poderosa con una buena cantidad de acciones extraordinarias (las cuales merecen el apelativo de “milagros” por parte de los propios vecinos) realizadas en el territorio de la comunidad y en beneficio de sus pobladores. En consecuencia, la única explicación existente para el menor espacio que ocupan los capítulos relativos a esta entidad (IV y V) en mi tesis se encuentra en el hecho de que, a diferencia de la diversidad de organizaciones sociales que se encargan de festejar a san Diego (gremios), el Caballero de Fuego cuenta únicamente con dos que, aunque se manejan de forma diversa, no registran la heterogeneidad en sus formas, prácticas y composición que sí presentan los 33 gremios en honor al santo que funcionan en Nunkiní.

Cuando comencé a interesarme por la naturaleza de este nuevo personaje e inicié la recopilación de información a cerca de él me dí cuenta de que, no sólo era conocido sino que además era enormemente popular entre la mayoría de la población de Nunkiní. A pesar de contar con una devoción más comedida, todos los vecinos conocían alguno de sus dos mitos de origen sino es que ambos (se trata de dos versiones muy similares pero con diferencias en ciertos matices), los cuales sirven todavía en la actualidad para explicar la existencia de su celebración y los detalles de la misma (tales como el cuándo, dónde y por qué se hace). Del mismo modo, no tarde demasiado tiempo en darme cuenta de que me encontraba ante un personaje en extremo complejo y polisémico, que poseía ciertas características que denotaban su naturaleza sagrada ante los ojos de sus devotos: los habitantes de Nunkiní. Para mi fortuna, el hecho de que existiera un grupo de personas “especializadas” en llevar a cabo el ritual del *Ts'uulli k'áak* cada año me permitió trasladarles algunas de las dudas que me iban asaltando a medida que entrevistaba a más personas y éstas me ofrecían sus opiniones o me comentaban sus creencias en relación a este numen. Como el lector podrá constatar en los capítulos correspondientes (IV y V), de este grupo de especialistas rituales conformado en su totalidad por varones de edades avanzadas salieron los discursos más elaborados acerca de las cualidades y poderes que atesora este personaje. Por último, otro aspecto que me

llamó poderosamente la atención en relación al Caballero de Fuego (tanto de su mito como de su ritual) fue su carácter excepcional respecto al conjunto del área peninsular. A día de hoy todavía sigo sin localizar una figura equivalente al *Ts'uulli k'áak* en la literatura etnográfica consultada sobre los mayas yucatecos, ni en las visitas que he realizado a diferentes poblaciones indígenas de la península yucateca.¹¹

En lo que respecta a las cuestiones puramente operativas del trabajo de campo etnográfico realizado, creo conveniente destacar algunos aspectos concretos que han podido condicionar el tipo de información recabada para la realización de la presente investigación y, por tanto, el resultado final de la misma. Mis estancias en la comunidad de Nunikiní comenzaron en el año 2007 durante el cual realice dos periodos de dos meses cada uno: el primero de ellos transcurrió entre mayo y julio, mientras que el segundo tuvo lugar en noviembre y diciembre. Posteriormente, una vez al año durante los siguientes tres años retorné una la comunidad para radicar en ella por periodos de dos meses cada estancia. Estas temporadas de campo se llevaron a cabo siempre desde finales del mes de octubre hasta los últimos días de diciembre. De esa forma pude estar presente, observar y participar en los diversos actos que dan forma a la fiesta patronal (que transcurre del 3 de noviembre al 3 de diciembre) de los mencionados años. Finalmente acometí una última residencia a Nunikiní de casi tres meses, esta vez entre marzo y mayo de 2011 para, entre otras cosas, asistir *in situ* a la Feria local que se organiza en honor a san Diego y recabar información al respecto.

En contra de mi deseo original de realizar el grueso de mi trabajo de campo durante una única estancia prolongada e ininterrumpida en la comunidad de estudio (con la posibilidad de regresar una segunda vez para solventar las posibles lagunas que presentara la información etnográfica recabada), los avatares profesionales a los que me vi sujeto de forma un tanto imprevista a mi llegada a Yucatán me impidieron ausentarme de mi recién adquirido puesto de trabajo en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México el lapso de tiempo que hubiera requerido para ver cumplido mi objetivo primigenio. Lo anterior me obligó a seccionar mi trabajo de campo en los periodos arriba referidos, provocando que la labor de recopilación de datos se dilatara mucho más tiempo del esperado originalmente. Sin embargo, la posibilidad de observar y participar en las

¹¹ Por ello, con fines meramente comparativos, he empleado varios trabajos sobre el personaje conocido como Maximón en Guatemala, así como otros relacionados con la construcción y destrucción de figuras antropomorfas en España. Sin embargo, en ningún caso he encontrado replicada la imagen y el significado que le atribuyen al Caballero de Fuego los vecinos de Nunikiní.

distintas expresiones de la religiosidad local a lo largo de varios años consecutivos me permitió obtener una visión amplia y diacrónica de éstas, así como ampliar de manera sustancial mi base de informantes y, todavía más, de amistades en la localidad. Consecuentemente, la cascada de testimonios que fui recopilando a lo largo de estos últimos cinco años ha venido a fortalecer y a enriquecer mis pesquisas acerca de las dos entidades sagradas sobre las que versa la presente tesis. Lo anterior no significa en modo alguno que no haya dejado interrogantes por resolver en mi trabajo, máxime si consideramos que han quedado fuera de él (que no de mi investigación) aquellas divinidades de raigambre indígena que pueblan los diferentes espacios naturales, las cuales mantienen una enorme influencia en el devenir cotidiano de la vida de los habitantes de Nunkiní.¹²

En el texto que el lector encontrará a lo largo de los siguientes capítulos, de marcado carácter etnográfico, he tratado de privilegiar sobre otros aspectos las voces de todas aquellas personas que, entregándose desinteresadamente su tiempo, me fueron desgranando en el transcurso de las innumerables conversaciones y entrevistas más o menos formales que mantuve con ellos, los roles que tanto en sus vidas como en la de su comunidad desempeñan el santo patrón y el Caballero de Fuego respectivamente. Precisamente, fue mi pretensión inicial de que fueran las propias voces de los vecinos de Nunkiní las que desgranaran los significados y atribuciones de estos dos íconos religiosos locales, lo que ha repercutido en la estructura un tanto caótica de la tesis. Así, especialmente en aquellos capítulos abocados a dar cuenta de las creencias y de la tradición oral local que se ha ido urdiendo en torno a estos númenes (capítulos II y IV) predominan los testimonios directos de los informantes (siempre entrecomillados para destacarlos de la voz del antropólogo), los cuales van guiando y llenando de sentido la narración etnográfica. En este sentido he empleado básicamente dos tipos de testimonios que se complementan entre sí. Por un lado están aquellas narraciones destinadas a dar cuenta de las actuaciones prodigiosas de los númenes, de las cuales resultó beneficiada la comunidad en su conjunto (acabar con una epidemia, una plaga de langosta, un incendio). Estos relatos tienen en común el hecho de presentarse de forma homogénea en todas las versiones que pude recopilar de ellos, amen de transcurrir en un

¹² La numerosa información recabada en relación a estos otros seres sagrados será puntualmente trabajada y publicada en un futuro próximo en forma de artículos en revistas especializadas, pues la temática se incluye en uno de los proyectos de investigación que actualmente desarrollo en la UNAM. A penas un somero acercamiento a esta otra vertiente de la religiosidad de los mayas de Nunkiní se encuentra contenida en dos publicaciones de mi autoría (de Ángel, 2009 y 2010).

tiempo pasado, cuando no remoto, de características míticas. Pero además, he incluido también algunas narraciones sobre milagros que podríamos considerar más “modestos”, cuyos beneficiarios fueron familias o individuos concretos. Éste grupo de relatos contrasta con el anterior en el hecho de que todavía no forman parte del conocimiento colectivo, sino que por la cercanía en el tiempo del hecho milagroso del que dan cuenta están restringidos a un grupo de parentesco concreto. Sin embargo, con el tiempo, estos relatos irán propagándose de boca en boca hasta llegar a formar parte de la tradición oral local que se emplea para justificar el culto a las figuras sagradas referidas.

Por su parte, a lo largo de los capítulos cuya finalidad es exponer las diversas expresiones de culto que los actores sociales brindan a las dos entidades numinosas locales (capítulos III y V) predominan más las descripciones de las celebraciones y rituales propios de cada momento, aunque se ha procurado, en todos los casos, acompañarlas con las exégesis que de dichos actos festivos realizaron los propios participantes o asistentes (cuando esto fue imposible, al traté de recabar sus motivaciones). En todos los casos, he procurado ilustrar las descripciones con el material fotográfico que he podido captar desde mi arribo a la comunidad, con el fin de facilitar al lector la posibilidad de visualizar los sucesos y personajes sobre los versa el texto. Ni están todas las que tengo, ni recogen en su totalidad la complejidad de las acciones que retratan; sin embargo, además de pedir indulgencia, creo que la inclusión de imágenes hace justicia al rico acervo ceremonial con el cual los nunkinienses otorgan una parte de sus significados a los dos númenes que protagonizaron mis pesquisas durante estos últimos años.

Los testimonios que fueron recopilados en el transcurso de los últimos años en Nunkiní intenté que procedieran, cuando ello fue posible, del mayor número posible de vecinos y vecinas, en los que estuvieran representadas las diferentes generaciones, así como los distintos estratos socioeconómicos que coexisten y dan forma a la sociedad local. Si bien es cierto que son mayoría las voces plasmadas que proceden de individuos que se encuentran implicados, de una u otra forma, en el entramado ceremonial vinculado a alguna de las dos entidades sagradas sobre las que versa la presente etnografía, también he querido dar cabida en ella a aquellas otras que surgieron de manera espontánea durante el transcurso de alguna de las muchas conversaciones informales y fortuitas que mantuve con docenas de vecinos a lo largo de mi trabajo de campo. Éstas, por su espontaneidad, se revelaron como riquísimas fuentes de información y me sirvieron para contrastar lo que sobre los númenes cuenta la tradición

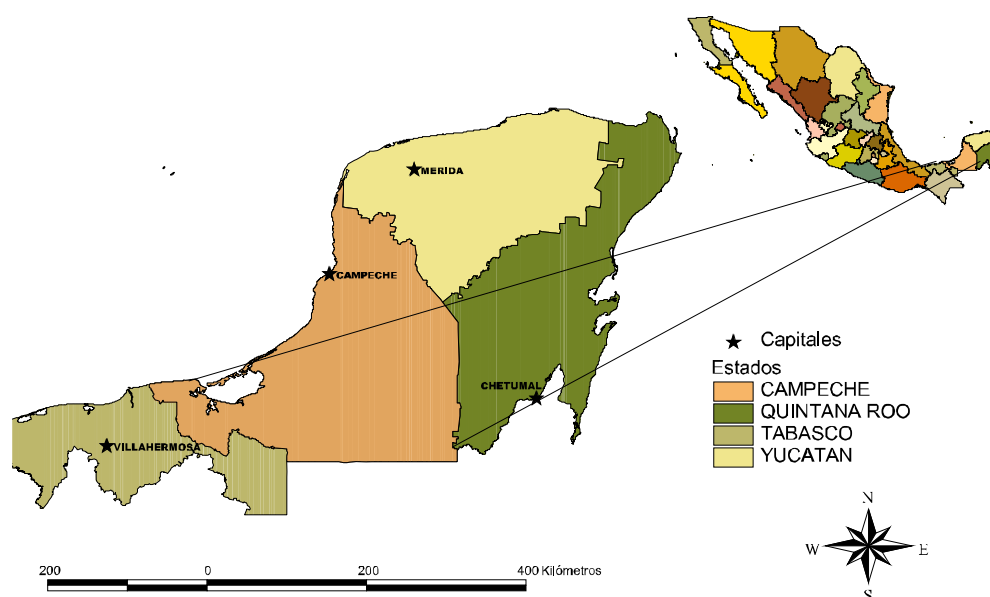
oral, cuyo carácter podríamos considerar más “oficial”, con lo que realmente piensan y creen los habitantes de Nunkiní en la actualidad. Por ejemplo, para el caso del santo patrón se incluyen testimonios más o menos elaborados procedentes tanto de los patrones de varios de los 33 gremios que existen en la comunidad (cuya principal función es encargarse de los festejos dedicados al santo durante una jornada concreta de las 33 que dura la fiesta patronal), hasta de los socios de alguna de estas agrupaciones de devotos que participan activamente en la celebración del santo. También aparecen comentarios y reflexiones de hombres y mujeres que, sin pertenecer a ningún gremio, organizan en sus domicilios rezos o “novenas” en honor al santo patrón, o sienten una profunda devoción hacia su figura. De igual forma, cuando ello me ha sido posible, he hecho un esfuerzo por recabar las impresiones y creencias expresadas por los más jóvenes, con el fin de plasmar en mi trabajo la gran fortaleza que muestra el sistema religioso local en función del alto grado de penetración y seguimiento que tiene entre las nuevas generaciones.

Algo similar procuré hacer al tratar de abrir el abanico de testimonios a buena parte del espectro laboral que se da entre los habitantes de Nunkiní, con el fin de conocer si la actividad productiva determinaba de algún modo el tipo de relación que los individuos establecían con las entidades sagradas. Si bien es cierto que predominan en mi trabajo las voces de campesinos, más conservadores siempre en sus formas de ver el mundo por el mayor apegado que mantienen hacia prácticas propias de la tradición cultural indígena mesoamericana (cultivo de milpa y creencia en dioses de la naturaleza entre otras), también he dado cabida en mi etnografía a testimonios procedentes de comerciantes, maestros, ganaderos y migrantes profesionistas, quienes también participan activamente en el culto a las dos entidades sagradas que nos ocupan. En definitiva, mi objetivo desde que comencé a dar los primeros pasos en la presente investigación fue el de recabar el sentir colectivo de la comunidad en relación al Caballero de Fuego y al santo patrón, por lo que nunca desdeñé ningún testimonio u opinión por superflua o repetitiva que ésta pudiera parecer. Con lo anterior no pretendo, ni mucho menos, insinuar que la responsabilidad de lo que encontrará el lector a lo largo de los siguientes capítulos debe recaer sobre los vecinos de Nunkiní. Ellos únicamente tuvieron la gentileza y la paciencia de recibirme en su pequeño pueblo, aceptarme, atenderme y contestar una y cien veces las cuestiones que, a veces de forma impertinente, les planteaba un español que buscaba comprender y razonar aquello que únicamente se debe sentir. Por ello, la responsabilidad de todos y cada uno de los

errores, omisiones y reiteraciones que se darán a lo largo de la presente etnografía debe recaer, en exclusiva, sobre su autor. Por ellos pido desde ya disculpas y la indulgencia de los atentos lectores.

CAPÍTULO 1: ACERCAMIENTO AL ÁREA DE ESTUDIO.

En el presente capítulo trataremos de presentar un somero acercamiento al área geográfica de la Península de Yucatán, en la que actualmente tienen cabida tres estados mexicanos distintos: Yucatán, Campeche y Quintana Roo. A lo largo del espacio peninsular yucateco se asienta la que los antropólogos han dado en llamar etnia maya yucateca o maya peninsular. Sobre las diferentes características que presentan sus poblaciones actuales también versará este capítulo. Para ir de lo general a lo particular, empezaré ofreciendo datos de carácter sociocultural de toda el área peninsular, para concluir haciendo referencia a características más concretas de cada una de las “regiones culturales” que se han ido conformando en Yucatán, poniendo más hincapié en la que sirve de asiento a la comunidad de Nunkiní por ser donde desarrollamos nuestra investigación.



1. El sureste mexicano, donde destaca la Península de Yucatán con los tres estados que la conforman en la actualidad.

Con este objetivo declarado ofreceré una división interna de la península de Yucatán en función de las diferentes áreas culturales que la conforman, misma que ha sido propuesta por diversos estudiosos de la región (Quintal, 2003b, Ruz, 2006 y Solís, 2002). Seguidamente podremos encuadrar a la población objeto de nuestro estudio en

una de ellas, en función de lo cual expondremos sus principales características geográficas, ambientales, demográficas y culturales. Concluiré el capítulo ofreciendo una breve presentación de la población de Nunkiní, con el fin de hacer notar sus principales condicionantes y características en relación al complejo y heterogéneo espacio que conforma la Península de Yucatán. Para acometer las tareas arriba anunciadas, echaremos mano tanto de obras generales sobre las particularidades de la población indígena asentada en la Península, así como de los censos y encuestas de población levantados en la última década por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México (INEGI).

Con el propósito de hacer más clara la exposición he optado por dividir el presente capítulo introductorio en dos partes bien definidas. La primera, de carácter más general, estará dedicada al área peninsular en su conjunto con el fin de ofrecer al lector un somero acercamiento a las diferentes regiones indígenas que la conforman, así como a sus particularidades más notables, mostrando, asimismo, el fuerte peso que la población indígena tiene en ella, no sólo a nivel demográfico sino en diferentes ámbitos de la cultural local. La segunda, más restringida, estará centrada exclusivamente en el estado de Campeche, y de forma especial en el área cultural del Camino Real, donde se ubica el municipio de Calkiní al cual pertenece la población de Nunkiní, donde desarrollamos el grueso de nuestra investigación.

PARTE I: LA PENÍNSULA DE YUCATÁN.

Introducción al espacio peninsular.

Como poética y firmemente ha asentado Mario Ruz en varios de sus escritos dedicados a la etnia maya peninsular, referirse a la Península de Yucatán es, incluso desde una fría constatación cuantitativa, “hablar de los mayas”. O lo que es lo mismo, significa hacer referencia al segundo pueblo nativo mesoamericano de México en términos numéricos (2002d: 7). En efecto, las frías cifras de los censos nos hablan de que los habitantes de hogares mayas alcanzaban para el año 2000 casi un millón y medio de individuos (1.475.575), apenas superados en número por los nahuas (2.445.969) y seguidos muy de lejos por los zapotecos (777.253), los mixtecos (726.601) y otomíes (646.875), únicos grupos indígenas que superaban el medio millón de integrantes en la República Mexicana (Serrano *apud.* Ruz, 2006b: 6). Tal importancia se acrecienta si recordamos

que, a diferencia de los mayas, los hablantes de nahuatl se encuentran dispersos por más de una veintena de estados mexicanos, mientras que los mayas yucatecos se concentran en los tres estados peninsulares: Campeche, Yucatán y Quintana Roo.

No debe sorprendernos, por tanto, que entre las regiones indígenas de México la península de Yucatán ocupe un sitio privilegiado en lo que a riqueza humana y cultural se refiere. Un patrimonio que hunde sus raíces en una matriz de antigua y recia raigambre mesoamericana. Diseminados a lo largo de los tres estados que ya hemos mencionado, y prolongándose incluso por el vecino territorio de Belice, los mayas constituyen, según apreciaciones recientes, la población mayoritaria del estado de Yucatán, sobrepasando en número a los no indígenas (Ramírez, 2002)¹. Esta situación de predominio demográfico de un grupo étnico mesoamericano sólo la comparte en la República mexicana el estado de Oaxaca, con la diferencia de que en éste las etnias rozan la veintena, mientras que en Yucatán la gran mayoría de los indígenas se adscriben a un solo grupo étnico. Así, “los mayahablantes representan el 99,6 por ciento, con 549.532 hablantes de lengua indígena (HLI) mayores de cinco años (en Yucatán). En Quintana Roo constituyen el 94,2 por ciento, con 173.592 HLI, y en Campeche el 80,9 por cierto de un total de 93.765” (Ruz, 2006b: 7).

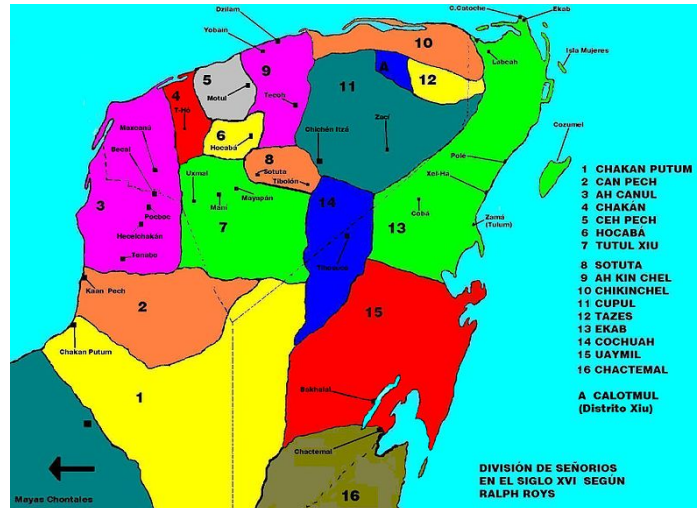
Sin embargo, debemos de enfatizar que la importancia y la vigencia de la cultura maya trascienden, con mucho, los aspectos puramente cuantitativos, influyendo y moldeando la vida peninsular (tal y como cualquier ojo medianamente entrenado detecta con tan sólo pasear por sus ciudades y pueblos). De acuerdo a su peso numérico, la presencia de los individuos de etnia maya es clara en la vida económica, política y religiosa de los estados donde habitan. Tal es el caso de la Península de Yucatán, donde la influencia cultural es tan fuerte que no han faltado investigadores que afirmen que los “transculturados” fueron los hispanos (Farriss, 1984: 9). Tal situación “de profundo anclaje histórico” (*ibídem.*), muestra importantes matices dependiendo del área peninsular donde se encuentran las comunidades. Lo anterior ha llevado a afirmar a diversos autores que “resulta a todas luces impropio hablar hoy de “los mayas” como si se tratara de una entidad amorfa y homogénea” (*ibídem.*). Y es que, como Mario Ruz entre otros ha señalado, basta con echar una mirada superficial sobre la basta

¹ El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) difiere en este dato al calcular que representan el 37,7 por ciento, pero debemos aclarar que los datos aportados por la CDI (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) tienen mayor precisión en el manejo de los criterios lingüísticos. Además, el INEGI sólo considera en sus apreciaciones a los hablantes de lenguas indígenas mayores de cinco años, hecho que desfigura significativamente los totales (Ruz, 2006: 6).

llanura peninsular para constatar las diferencias de diversos signo (socioeconómicas, políticas, religiosas, etc.) que existen entre los mayas de la llamada “zona henequenera” del norte, los descendientes de los *cruxo’ob* que lucharon en la Guerra de Castas (1947-1901) asentados en el oriente, los que laboran como empleados en los complejos turísticos de la rivieta maya o como asalariados en las ciudades de Mérida y Campeche, el que labora en una maquiladora cercana a su aldea y el sábado acude a un culto Pentecostal, o el “tradicionalista” que se dedica al cultivo de la milpa para el autoconsumo de su familia en la zona centro y oriente. Varios y diversos los mayas en definitiva, pero todos pertenecientes y participantes de una misma matriz cultural que les lleva a compartir una característica común: considerarse y ser considerados mayas (Ruz, 2002d: 7-8).

Regiones indígenas de la península de Yucatán.

Al momento de la conquista, el territorio de la península de Yucatán estaba ocupado por entidades políticas autónomas, llámense éstas estados, provincias o, el más comúnmente aceptado, cacicazgos, pero siempre independientes unas de otras.



2. Cacicazgos mayas existentes en la península de Yucatán al arribo de los españoles.

Ya desde las primeras épocas de la ocupación hispana se fueron conformando en la Península dos territorios diferentes. Así, en el norte y el poniente la sociedad nativa sufrió de una forma más cercana la influencia, la explotación y el dominio coloniales. Hacia el sur y el oriente, por el contrario, las poblaciones mayas permanecieron con un mayor grado de autonomía e incluso algunas permanecieron fuera del control de los

“blancos” (Quintal, 2003b: 295)². No en vano, fue precisamente en la segunda región mencionada donde se gestó el movimiento armado más importante en la historia del pueblo maya, mismo que dio origen al conflicto conocido como la “guerra de castas de Yucatán”, que asoló la Península por más de medio siglo.³ El resultado fue el surgimiento del “pueblo elegido de Dios”, los autodenominados *cruuzo’ob*, en estos territorios selváticos del sureste mexicano; una sociedad indígena que se organizó como teocracia, guiada por una Cruz Parlante cuyo culto significó la defensa de un nuevo orden social mediante la conformación de una organización religioso militar (las “compañías”⁴) que involucraba a una vasta población rebelde dedicada de manera estacional a guerrear y a cultivar la milpa. Los miembros de esta sociedad y sus descendientes actuales asumieron el nombre colectivo de *máasewalo’ob*, frente a la sociedad blanca yucateca que los descalificaba con el apelativo de bárbaros. Por el contrario los indios que pelearon al lado de los blancos recibieron desde entonces hasta la actualidad el nombre de mestizos, mismo que ha perdurado hasta la actualidad. El resultado, en palabras de Quintal, ha sido que “hoy las heterodenominaciones tienden a ser asumidas como categorías de auto-adscripción” (Quintal, 2003b: 296).⁵ Un concepto más neutro, y que únicamente hace referencia al uso o no de la lengua indígena, es el de “mayero”, muy utilizado por los mayas actuales de Nunkiní y el resto de Campeche, para referirse a aquellas personas que tienen la lengua maya como primera lengua o lengua materna. Así, “quienes saben hablar la maya son llamados mayeros” (Gutiérrez, 2002: 365).

En lo que respecta a la división del territorio peninsular en regiones culturales, tomando en cuenta factores diversos de tipo histórico, económico, lingüístico e identitario, hay bastante concordancia entre los estudiosos peninsulares, aunque pueden apreciarse ciertos matices. Así, por ejemplo, Quintal (2003b) refiere en la actualidad las siguientes regiones y subregiones para la Península de Yucatán:

² Para un mayor conocimiento de esta segunda región, considerada de “refugio” por algunos autores, y sus dinámicas consúltese la obra de Bracamonte y Solís *Espacios mayas de autonomía* (1996), y también Bracamonte (2001).

³ Para mayor información sobre la Guerra de Castas y los descendientes de los indígenas que combatieron en ella consultar la extensa bibliografía existente al respecto, en la que destacan obras como la de Nelson Reed (1982), Bartolomé y Barabas (1977) o Villa Rojas (1978) entre otros.

⁴ A pesar de que el poder de los caciques indígenas no es comparable con el de antaño, en la actualidad diversas localidades del oriente peninsular siguen manteniendo un sistema de guardias rotativo para custodiar los santuarios donde se guardan las cruces parlantes.

⁵ Para un minucioso análisis del desarrollo que ha tenido en Yucatán la categoría étnica “mestizos” véase el trabajo de Alicia Barabas (1979).

- En el noroeste del estado de Yucatán la llamada ex zona henequenera, “aquella que por siglos ha sufrido el control de la sociedad dominante. Se trata de la región de los *mestizos*, cuya característica identitaria más llamativa es el estigma étnico” (*ibídem*: 296). La forma de autodenominarse que tienen los pobladores de esta región es bajo términos socioeconómicos en tanto “gente pobre” o “gente campesina”⁶.
- La región conocida como del *Puuc* o Sierrita, ubicada al sur del estado de Yucatán, se ha caracterizado en los últimos años por la modernización y desarrollo de su agricultura, favorecida por los planes estatales. Los campesinos mayas de estas poblaciones se caracterizan “por la riqueza de sus tradiciones agrícolas y por su capacidad de negociación para recrear técnicas e instituciones que acompañan una identidad de campesinos independientes y mestizos” (*ibídem*.). Interesante resulta el dato que señala a esta región como la de mayor expulsión de migrantes hacia los Estados Unidos⁷.
- En el oriente del estado encontramos comunidades que conforman la zona maicera “tradicional”, cuyos habitantes se dedican al cultivo de milpas de autoconsumo. Lo anterior les hace la región más tradicional en cuanto a la conservación de ceremonias y rituales. El complemento monetario lo obtienen mediante trabajo migratorio temporal en los polos turísticos del Caribe y en los ranchos ganaderos del norte del estado⁸. Si bien se emplea el término “mestizo” como categorización étnica, lo más común es que los sujetos se autodefinan como “agricultores”.
- Para finalizar con Yucatán debemos mencionar la región norte o ganadera, en la que desde los años sesenta la agricultura de milpa se vio desplazada por los grandes ranchos y pastizales que en la actualidad inundan su paisaje. La máxima aspiración de los que viven aquí es llegar a ser ganaderos, por lo que la denominación “mestizo” no es inequívoca ni ampliamente aceptada.
- En el camino que va de Mérida a Campeche se halla otra microrregión conocida como “Camino Real” que incluye poblaciones de ambos estados, en cuya vertiente campechana se enclava la población de Nunkiní, donde desarrollé mi trabajo etnográfico. Su economía esta basada principalmente en la agricultura de

⁶ El número de hablantes de lengua maya en esta región alcanza los 178.000 individuos según el conteo del INEGI del año 1996.

⁷ Los mayahablantes de esta región alcanzan los 74.000 según el mismo conteo de 1996.

⁸ El número de maya hablantes asciende en esta región a los 138.000 individuos.

milpa, la horticultura con fines comerciales, la producción de artesanías y el trabajo migratorio a las ciudades de Campeche y Mérida. Entre los rasgos culturales de sus pobladores destacan el elevado porcentaje de hablantes de lengua maya y el apego a los rituales y ceremonias “ancestrales” vinculados al cultivo de la milpa y la caza (*ibídem*: 300).

- La región de los *Ch'é'enes*, ubicada en el municipio de Hopelchén (Campeche), Ella F. Quintal distingue cuatro “subregiones” definidas por su relación diferencial a) con las comunidades del “Camino Real”, b) con las del sur de Yucatán, c) con la cabecera municipal y d) con poblaciones asentadas al otro lado de la frontera con Quintana Roo. Este último caso se refiere a la “zona de la Montaña”, misma que sirvió de refugio durante décadas a los denominados durante la Guerra de Castas “mayas pacíficos”. Mismos que hasta la década de los setenta vivían aislados entre la selva alta que existe todavía en la región, de la que extraían la resina del chicozapote. En la zona sur de Campeche es de destacar la presencia de pobladores mayas que no pertenecen a la etnia peninsular, procedentes de Chiapas y Guatemala.

En el estado de Quintana Roo, por su parte, la autora distingue tres zonas (norte, centro y sur) y cuatro regiones en las que se distribuyen los 150.143 maya-hablantes oficialmente registrados. Vamos a mencionarlas de manera breve, en función de la población étnica que se asienta en ellas.

- La zona norte, que comprende 76.603 maya hablantes, es la que tienen un mayor desarrollo económico en el estado, basado en la explotación del turismo masivo. En ella predomina la presencia de mayas de orígenes yucatecos que aceptan las denominaciones de mayas o maderos.
- En la zona centro, donde más elevados índices de pobreza hay, es donde se concentran los descendientes de los mayas rebeldes que protagonizaron la Guerra de Castas. Las poblaciones aquí asentadas combinan la agricultura tradicional de autoconsumo, el corte de maderas duras y preciosas, la apicultura, la cría de cerdos, la manufactura de artesanías y el trabajo asalariado. Aquí encontramos dos regiones: la maya macehual⁹ y la maya yucateca.

⁹ Este grupo es el que mantiene el culto a la Cruz Parlante en los santuarios ubicados en las poblaciones de X-Cacal Guardia, Chumpón, Chan Cah Veracruz y Tulúm. En toda la región habitan aproximadamente 55.000 hablantes de maya según los censos del INEGI. (*ibídem*).

- Por último, la zona sur se caracteriza por una economía centrada en el cultivo de la caña de azúcar y el monocultivo de piña y chile jalapeño. Los pobladores de esta zona son originarios de otros estados del país que se asentaron en estas tierras durante los gobiernos de Lázaro Cárdenas y Luis Echeverría. Los individuos de etnia maya yucateco que habitan esta región junto a los colonos, parecen descender de los mayas *icaichés*, llamados “pacíficos” durante la Guerra de Castas.

Por su parte, en el estudio *Los mayas peninsulares: un perfil socio económico*, coordinado por Mario H. Ruz (2002b), los estudiosos que en él colaboran proponen una división general de la Península de Yucatán en cinco grandes regiones, en función de la impronta indígena que existe en cada una de ellas. No obvia el autor señalar que las cinco regiones propuestas son susceptibles de albergar subdivisiones, mismas que abordaremos exclusivamente para el caso del estado del estado de Campeche, por ser en él donde se ubica la población donde se desarrolló nuestra investigación. Aclarado lo anterior, no me queda más que apuntar que comenzaré y ofreceré una mayor información de la región donde se ubica la población donde desarrollé mi etnografía.

- Se trata de la más extensa y es la que Ruz denomina “la franja central”, misma que considera la “zona nuclear maya”. Ésta englobaría “a las comunidades que se ubican de manera casi ininterrumpida en el corazón de la península, ya que se extienden desde el noroccidente campechano (eje del antiguo Camino Real) hasta el centro quintanarroense, pasando por el sur y sureste yucateco. Es en esta región donde se localiza la gran mayoría de población mayahablantes (65% del total de mayas de Campeche y casi un 63% de los de Quintana Roo), diseminada en pequeñas comunidades ejidales que, en su totalidad, se inscriben dentro de los municipios con franco predominio indígena” (Ruz, 2002b: 29). Precisamente en esta región, en la parte noroccidental de Campeche, es donde se sitúa Nunkiní. Los pobladores de dicha población cumplen a raja tabla los rasgos que Ruz ha destacado para esta “zona nuclear maya”. Tanto los mayas de Nunkiní como los del resto de la franja central de la Península, se dedican en su gran mayoría al sector primario, en particular al cultivo de la milpa, pero no exclusivamente a él. La presión sobre la tierra, los suelos generalmente avaros o la demanda del mercado los han motivado a intentar nuevas estrategias económicas o a

soportar las impuestas por otros (*ibídem.*). Destacan, por ejemplo, la cría de ganado vacuno o los cultivos citrícolas y frutales (sandía, mango, etc.) destinados al comercio exterior de Nunkiní, la relevancia que ha alcanzado el cultivo intensivo de cítricos al sur de Yucatán, la silvicultura en el área de Los Chenes campechanos, el 50 % de los terrenos del oriente yucateco albergan pastos y en comunidades de Quintana Roo la apicultura y la extracción de maderas son actividades de gran importancia¹⁰. La migración no es desconocida, especialmente para los varones jóvenes y solteros, aunque en la mayor parte de los casos retornan periódicamente a sus comunidades de origen.

En lo que a las condiciones de vida se refiere, Mario Ruz señala que” en todos los casos se encuentran baja escolaridad, altos índices de analfabetismo y deficientes servicios públicos (en particular en lo que concierne a drenajes y disposición de basuras y excretas)” (*ibídem*: 30). También destaca la persistencia de los patrones culturales tenidos por mayas: desde la vivienda vernácula (que todavía en poblaciones como Nunkiní supera en número a los edificios levantados con cemento y ladrillo, a pesar de que estos últimos van ganando terreno), el uso cotidiano y público de la lengua materna y el mantenimiento de rituales tanto familiares (ritos de paso y de curación) como colectivos (vinculados al ciclo de la milpa). Un aspecto que llama poderosamente la atención, es el gran arraigo que mantiene la medicina “tradicional” en las poblaciones incluidas en esta región; hecho que pude constatar durante mi trabajo de campo en Nunkiní. Todos los grupos de edad, desde los jóvenes hasta los ancianos, sin distinción de género asistían a consultar con los especialistas en salud local (*h-meno´ob*).

A continuación voy a mencionar las otras cuatro regiones que son mencionadas por Mario Ruz, esta vez de una forma más somera, con el único fin de poder compararlas con las señaladas en el comienzo de este epígrafe, propuestas por Ela F. Quintal y su equipo de investigadores del INAH (2003b).

- Compartiendo la categorización propuesta por Quintal (2003b), Ruz denomina al área norte de la Península de Yucatán “la antigua región

¹⁰ Para mayores datos acerca de las actividades económicas que desarrollan las comunidades mayas del estado de Quintana Roo consultar la obra coordinada por Mario H. Ruz (2002b)

henequenera” (Ruz, 2002b: 30). Se trataría, en palabras del mismo autor, de la que “se extiende en la porción norte del estado (de Yucatán), diluyéndose hacia las costas, poco “indígenas” si nos atenemos al criterio lingüístico” (*ibídem.*). Sin embargo, es aquí donde se localizan las mayores concentraciones poblacionales y de mayahablantes del estado de Yucatán, así como los más altos índices de marginalidad y falta de servicios. Liquidado el monocultivo henequenero, que acabo a su vez con el cultivo tradicional de la milpa y todo el complejo ritual a él vinculado, la población laboralmente activa de la región sobrevive dedicada al sector agropecuario, la pesca temporal, la extracción de sal marina y, sobre todo, del trabajo asalariado en la ciudad de Mérida (los hombres en la construcción o la jardinería y las mujeres de empleadas domésticas o en las maquilas). Significativo resulta el siguiente dato: “muy pocos de entre ellos (los mayas asalariados) alcanzan siquiera dos salarios mínimos mensuales y muchos no llegan a obtener uno¹¹” (*ibídem.*: 31).

La aculturación resulta aquí muy notable: las viviendas fabricadas según patrones “modernos” superan a las “tradicionales”, los hipiles que todavía visten las ancianas no pueden competir con la vestimenta occidental de las jóvenes que, en las cabeceras municipales, se han convertido en “generación cero desde el punto de vista lingüístico: entienden la lengua maya pero no la hablan, o prefieren no hacerlo; otros se rehúsan a enseñarla a sus hijos” (*ibídem.*). Si resulta frecuente acudir con el *h-men* para tratar enfermedades, a pesar de la cobertura de los servicios públicos de salud.

- Otra de las áreas propuestas por Ruz en la obra que venimos citando, corresponde a la “Región caribeña”. Zona de un importante desarrollo turístico localizada en la costa quintanarroense no es exclusiva de los mayas de ese estado, pues los procesos migratorios generados por la necesidad de mano de obra ha provocado la llegada de indígenas procedentes de los otros estados¹². A diferencia de las regiones anteriores, el elemento étnico es

¹¹ Para poder hacernos una idea del dato referido, debo señalar que en la actualidad el salario mínimo diario en el estado de Yucatán (el “jornal”) es de 54 pesos, lo que representa menos de 3 euros por una jornada completa de trabajo.

¹² No sólo de mayas yucatecos debemos hablar. Éstos comparten espacios (y trabajo) con individuos pertenecientes a distintos grupos étnicos procedentes de otras partes de la república mexicana, en particular nahuas y totonacos, sumando entre todos más de 80.000 hablantes de lenguas mesoamericanas (*ibídem.*: 32).

minoritario (17,97 %), concentrándose en los grandes centros poblacionales ubicados en el corredor turístico Cancún-Tulum (incluyendo las insulares Cozumel e Isla Mujeres). Atraídos por la demanda laboral que requiere la industria turística, los indígenas desempeñan actividades que requieren poca calificación: albañilería y servicios (67,53 %), percibiendo los salarios más bajos. A ello se suma las condiciones de vida: debido a la fuerte especulación que sufre el suelo en las áreas turísticas, los indígenas deben ir a vivir a la periferia de las ciudades en condiciones de hacinamiento y promiscuidad, desprovistos de los servicios básicos (higiene, transporte, salud, educación, etc.).

- El meridi6n peninsular es nombrada por Ruz como “regi6n en colonizaci6n” (*ibídem*: 34). Ubicada en el área de frontera selvática entre Campeche y Quintana Roo, ocupa casi la totalidad del tercio meridional peninsular (debajo del punto donde convergen los tres estados), dejando fuera a penas la porci6n más occidental¹³. La reciente creaci6n del municipio de Calakmul (31 de diciembre de 1996), del que pasó a depender esta área en su porci6n campechana, complica el empleo de cifras y censos previos, lo que provoca que los datos que poseemos sean escasos. Dejando de lado el extremo oriental, donde se ubica Chetumal (sede de los poderes estatales de Quintana Roo), estamos ante un área de alta marginaci6n y baja densidad poblacional; y esto a pesar de haber servido al Gobierno del estado de Campeche como área para dotar de nuevas tierras a los saturados municipios del norte, y al Gobierno federal para ubicar los campamentos de refugiados guatemaltecos. Aunque el área sigue estando considerada como de alta marginalidad y pobreza extrema¹⁴, en las dos últimas décadas se han hecho fuertes inversiones para dotar de servicios de agua potable, electrificaci6n, casas de salud y escuelas. A lo anterior se suma el mejoramiento de las vías de comunicaci6n para facilitar la movilidad de la poblaci6n y los turistas, pues dada la creaci6n de la Reserva Ecol6gica de Calakmul, con selva alta e

¹³ Donde se ubican los municipios campechanos de El Carmen y Escárcega, pero no en su totalidad, ya que buena parte de ambos bien puede considerarse de esta regi6n. La porci6n más occidental de ambos, la que junto al municipio de Palizada mira al Golfo de México y se sitúa en tierras de aluvi6n, bien podría visualizarse como una regi6n distinta, más integrada a Tabasco que a Campeche (*ibídem*. 34).

¹⁴ Del lado campechano se situaban el grado de escolaridad más bajo de toda la Península: en 1991 el 28,8 % de la poblaci6n era analfabeta; junto con altos índices de tuberculosis, paludismo y desnutrici6n.

importantes sitios arqueológicos, se han generado importantes expectativas para la explotación turística de la región.

Poblacionalmente, estamos ante un área pluriétnica y multicultural. Sólo en la población quintanarroense se registran 25.855 hablantes de lengua maya, y en el campechano hay contingentes de otros grupos mayances originarios de Chiapas y Guatemala, “destacando: ch’oles (casi 10.000), kanjobales (2.344), mames (2.191) y tzeltales (2,053)” (*ibídem*: 35).

- La última región, desconocida por Quintal en su categorización, es la que Ruz califica como “los bastiones urbanos” (2002b y 2006). Aquí se incluirían, no sólo las capitales estatales (Mérida, Campeche y Chetumal), también otras ciudades mayores y medianas como Cancún en Quintana Roo, Valladolid en Yucatán y Ciudad del Carmen en Campeche. A pesar de no estar conformadas por indígenas en su origen, actualmente poseen un número asaz importante de esta población: en el censo de 1995 Mérida contaba con 89.948 individuos de más de cinco años que tenían la maya como lengua materna (actualmente esta cifra supera los 100.000 individuos), Valladolid 29.853, la capital campechana albergaba más de 14.000 mayas. Cancún, por su parte, absorbe a la mayor parte de los 45.907 hablantes de maya que posee el municipio de Benito Juárez, y otro tanto hace Chetumal con los 20.933 ubicados en el de Othón P. Blanco¹⁵. A pesar de la escasez de estudios sobre ellos, resulta relativamente ubicarlos entre los grupos marginales de las urbes, radicando en colonias periféricas o en antiguos pueblos absorbidos por el crecimiento de la mancha urbana, a menudo con servicios precarios. Sobre la actividad económica que desempeñan Ruz argumenta que: “podemos suponer que se emplean de preferencia en los sectores secundarios o terciarios por el simple hecho de que son éstos los más comunes en tales áreas, y dados sus bajos índices de escolaridad es casi penitencial argüir que lo hacen en los empleos menos calificados y con más baja remuneración salarial” (Ruz, 2006: 13).

¹⁵ Los datos anteriores muestran que más de 200.000 mayas mayores de cinco años residen en las ciudades. En otras palabras: un 25 % de los mayas censado se concentran sólo en seis ciudades, y más de la mitad de ellos en dos: Mérida y Cancún. Tenemos que insistir, además, en la particularidad que supone que los infantes por debajo de los cinco años no se contabilizan así como en la tendencia a negar la lengua materna en las ciudades.

En resumidas cuentas estas serían las diferentes regiones en las que se podría subdividir la Península de Yucatán en lo que a las características de su población indígena se refiere. Lejos de ofrecer un detallado diagnóstico de cada una de las regiones, he pretendido mostrar la inutilidad de tratar a los mayas peninsulares como una entidad homogénea, con los mismos rasgos y características. Nada más lejos de la realidad. Las diferentes dinámicas históricas, socioeconómicas y hasta políticas a las que se han visto sujetas las distintas áreas peninsulares han provocado diferencias significativas en su población nativa, mismas que son susceptibles de ser rastreadas hasta la actualidad. Así pues, a pesar de formar parte de una matriz cultural maya común, es necesario considerar las características propias de cada región antes de proceder a investigar en ella. Por todo lo anterior, antes de seleccionar la población objeto de nuestra etnografía, debimos considerar las diversas características que se registran en unas y otras para en función de la región donde se ubican para, posteriormente, decantarnos por aquella que pudiese responder mejor a nuestras exigencias metodológicas. En nuestro caso, decidimos decantarnos por una población perteneciente a la región “tradicional” o “nuclear maya”, y que al mismo tiempo se encontrara en el estado de Campeche. De esta forma hemos podido estudiar la religiosidad maya más “tradicional”, en tanto que Nunkiní se encuentra dentro del área así catalogada tanto por Ruz (2002b y 2006) como por Quintal (2003b), al tiempo que nos hemos centrado de la población maya peninsular más olvidada por la literatura antropológica que versa sobre la Península de Yucatán: la que se asienta sobre el estado de Campeche.

Peculiaridades lingüísticas de la península de Yucatán.

Las diferencias y peculiaridades que venimos remarcando se trasladan también a la lengua hablada por los indígenas peninsulares. Así, a pesar de que el idioma maya yucateco es considerado como la variedad más homogénea entre las diferentes lenguas de la familia mayance, los propios hablantes distinguen y aceptan que no todos hablan igual. De entrada, los estudiosos de la lingüística maya diferencian dos variantes (Pfeiler, 1997):

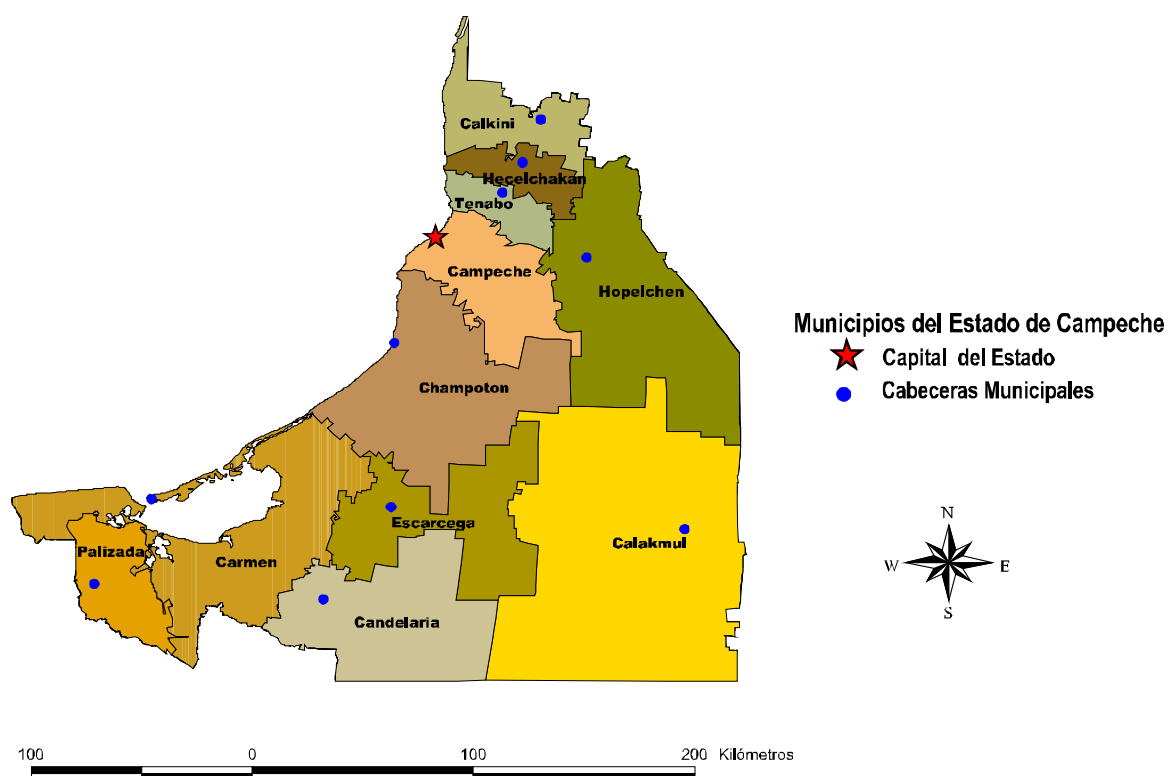
- a) la variedad antigua, considerada la más “pura” y “verdadera” denominada *jach maya*, y
- b) la variedad moderna, corrompida y “mezclada” llamada *el xe'ek* (literalmente: revuelto).

Donde no hay acuerdo es en los lugares donde se habla una u otra variedad. Para algunos la “*jach maya*” (auténtica maya) se habla en Quintana Roo, para otros en Peto, pero para la gran mayoría es “por Valladolid” (Quintal, 2003b: 301). A su vez es común escuchar que los de Halachó (municipio Yucateco fronterizo con Campeche) “cualquier palabra que digan lo hacen cantado así como lo hablan los huaches” (Pfeiler, 1997: 64). Así mismo, la gran mayoría acepta que es en la más aculturada ex zona henequenera donde se habla más mezclada la lengua, constituyendo la zona donde más arraigo tiene la variedad conocida como *xe'ek*.

El reconocimiento de estas variantes por los propios hablantes de la lengua maya, así como los estudios de carácter lingüístico realizados durante la última década en la Península de Yucatán apuntan a que hay al menos cinco variantes regionales que no pueden llegar a ser considerados dialectos, pues todavía existe una mutua inteligibilidad entre sus hablantes. Así, los propios pobladores de Nunkiní asumen que su maya no es la “auténtica”, pues mezclan muchas palabras del español con el maya; llegan incluso a mencionar la ausencia de palabras en maya para designar determinadas cosas u objetos modernos como radio, televisión, coche, etc. Lo anterior lo achacan a que ellos hablan una variante del maya mezclado con el español, mismo que se incluiría en la categoría de *xe'ek*. Los que mis informantes señalan como portadores de la “auténtica” maya son sus vecinos del estado de Yucatán, referentes obligados siempre que conversábamos sobre la “autenticidad” de la cultura maya¹⁶, especialmente aquellos que habitan en las poblaciones ubicadas al oriente del estado, cerca y a los alrededores de la ciudad de Valladolid.

¹⁶ En este rubro caben diferentes aspectos que van desde la celebración de los rituales relacionados con el ciclo agrícola hasta el comportamiento de las nuevas generaciones respecto a las formas de comportarse de sus ancianos. Todo se considera más apegado a la tradición en las poblaciones señaladas de Yucatán.

PARTE II. EL ESTADO DE CAMPECHE.



2. Mapa del estado de Campeche con los municipios que los conforman y sus respectivas capitales. Nuestra investigación se realizó en el municipio de Calkiní, al norte del estado.

Peculiaridad multiétnica del estado de Campeche.

El estado de Campeche cuenta con un territorio cercano a los 52.000 kilómetros cuadrados dividido en diez municipios de extensión muy variable¹⁷. Según el censo de 1995 del INEGI, el estado albergaba 89.180 individuos mayores de cinco años cuya lengua materna no era el español. Por su parte, el antiguo Instituto Nacional Indigenista (hoy sustituido por la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI) calculaba para esas mismas fechas 128.412 indígenas sobre un total de 347.493 pobladores¹⁸. Lo anterior significa que cerca de un tercio de los habitantes de Campeche serían indígenas. De ellos, el primer lugar lo ocupaban los hablantes de maya yucateco (más del 81 %), habitantes originarios de la zona, seguidos por los ch'oles procedentes de Chiapas (más del 6 %). El 13 % faltante se distribuye entre quienes hablaban alguna

¹⁷ Los municipios son: Calakmul, Calkiní, Campeche, Champotón, El Carmen, Escárcega, Hecelchakán, Hopelchén, Palizada y Tenabo.

¹⁸ Este censo contabilizó únicamente seis de los nueve municipios entonces existentes, dejando fuera donde la presencia indígena tienen un peso menor.

de las otras 18 lenguas mesoamericanas registradas en el censo; la mayoría de filiación mayance (Ruz, 2007: 9).

En el censo del 2000 se reportaron un total de 93.765 habitantes mayores de cinco años que hablaban alguna de las 44 lenguas mesoamericanas censadas en el estado, lo que representa un aumento de 4.585 con respecto al conteo anterior y, lo que es más impresionante, 26 lenguas más. De nuevo el maya se destaca numéricamente con 75.874 hablantes, seguido por el ch'ol (8.844), el kanjobal (1.896), el tzeltal (1.706) y el mam (1.226). Con menos de 1.000 hablantes se ubican el tzotzil (552), náhuatl (486), zapoteco (468), kekchí (366), totonaco (334) y el chuj (322). Lo anterior demuestra como el estado se ha ido convirtiendo en una región compleja, con presencia de lenguas mayances habladas en Chiapas, Guatemala, amén de otras lenguas mesoamericanas no pertenecientes a esta familia y, por supuesto, de hispanohablantes.

Regiones indígenas en el estado de Campeche.

En la década de los 80 el INI manejaba una regionalización para la presencia indígena en el estado en función de criterios ecológicos (Solís, 2002: 91). De acuerdo con esto resultaban tres regiones diferentes:

- La región de Los Chenes, a la que pertenecían los municipios de Calkiní, Hecelchakán y Hopelchén, aglutinando prácticamente al 60 % de los indígenas asentados en el estado.
- La región Campeche-Champotón, que comprendía los municipios de Tenabo, Campeche, Champotón, con el 28,7 % de la población indígena del estado.
- La región de El Carmen, que incluye el municipio del mismo nombre más el de Palizada, con el menor porcentaje de población indígena (11,4 %).

Según señala Gabriela Solís (*ibídem.*), a principios de este siglo la mencionada regionalización se modificó, en parte debido a la nueva creación del municipio de Calakmul (1996). Los criterios de categorización pasaron de estar guiados por la ecología para serlo por criterios funcionales, señalando las regiones donde el INI desarrollaba sus programas institucionales de apoyo. Desde ese momento la regionalización del estado pasó a ser la siguiente:

- El Camino Real, que incluye los municipios de Calkiní, Hecelchakán y Tenabo, donde se encuentran mayas peninsulares que manifiestan una actitud cultural

calificada de “abierta”, que según se aduce deriva de su cercanía a las vías de comunicación. La población asentada en esta región (donde se incluye nuestra comunidad de estudio) se concentra en pueblos históricos,¹⁹ muchos de ellos de origen prehispánico como el mismo Nunkiní, Calkiní (capital del Cacicazgo), Becal o Halachó (Quesada, 1993: 90-91), por señalar algunos, que ejercen una fuerte presión sobre la tierra disponible. La economía se basa en la agricultura tradicional, complementada en las últimas décadas por la siembra de hortalizas y frutales, la pesca ribereña²⁰ y la venta de artesanías. Pese a lo anterior, y dado el progresivo agotamiento de la tierra que ha provocado la debacle del sistema productivo de milpa, nos encontramos ante un área de expulsión de fuerza de trabajo hacia los centros urbanos de Mérida y Campeche.

- La región de Los Chenes, como ya señalara Quintal (2003b), abarca el municipio de Hopelchén y parte de Campeche. Si bien se trata también de población maya peninsular, su actitud en ocasiones se muestra más “tradicionalista y cerrada, que acaso derive de su condición de relativo aislamiento²¹” (Solís, 2002: 92). La base de la economía es también el cultivo tradicional de milpa y la explotación forestal. La mayor dispersión de los asentamientos hace que la presión sobre la tierra sea menor que en la región del Camino Real.
- La región de Champotón posee una menor densidad de población indígena (21,3 %) que las anteriores, amén del continuo contacto que sufren con población sin adscripción étnica. La economía de la región se sustenta en la actividad pesquera y ganadera, así como en el cultivo intensivo del arroz, azúcar y copra, amén de la importancia que tienen la apicultura y la explotación forestal en poblaciones del oriente (*ibídem.*).
- La región de Calakmul abarca el municipio recién creado con el mismo nombre y es la que presenta una población indígena más diversa, producto de las diferentes migraciones de indígenas y no indígenas. Su reciente colonización por

¹⁹ Para conocer la forma en que se re-organizaron tras la llegada de los españoles las poblaciones pertenecientes al cacicazgo de los Ah-Canul, cuya capital era Calkiní y del que era dependiente Nunkiní, remito al lector al acucioso estudio de Sergio Quesada sobre pueblos y caciques de la península de Yucatán (1993).

²⁰ Sería el caso de poblaciones cercanas a la costa, como San Nicolás o Tankuché, donde los campesinos compaginan el cultivo de milpa con la migración a la costa para atender las necesidades de mano de obra que genera la pesca de temporada de ciertas especies como el pulpo o el camarón.

²¹ No resulta extraño a tenor de lo expuesto que esta región presente el mayor índice de monolingüismo maya.

migrantes hace de esta región la de más baja densidad poblacional, a pesar de ello se registran conflictos entre ejidos y agrupaciones de migrantes, tema este ya referido con anterioridad.

- A pesar de que el INI ya no la contempla, la autora aboga por considerar una quinta región: “la del suroeste, conformada con los municipios de El Carmen, Palizada y Escárcega, con un bajo porcentaje de población indígena y que por su lejanía con la capital del estado establece vínculos preferenciales con Villahermosa” (Solís, *op. cit.*: 92 y 93). La actividad económica esencial de esta región sería la petrolera (que ha afectado a todos los ámbitos de la sociedad), seguida por la ganadería y la agricultura con fines comerciales.

Hasta aquí la presentación, a salto de mata, de las regiones indígenas de Campeche, con sus problemáticas y principales indicadores socioeconómicos y demográficos. Pasemos ahora a enunciar con más detalle algunas de las características de la población de Nunkiní, donde desarrollé la presente investigación etnográfica.

Nunkiní: particularidades de la comunidad de estudio.²²

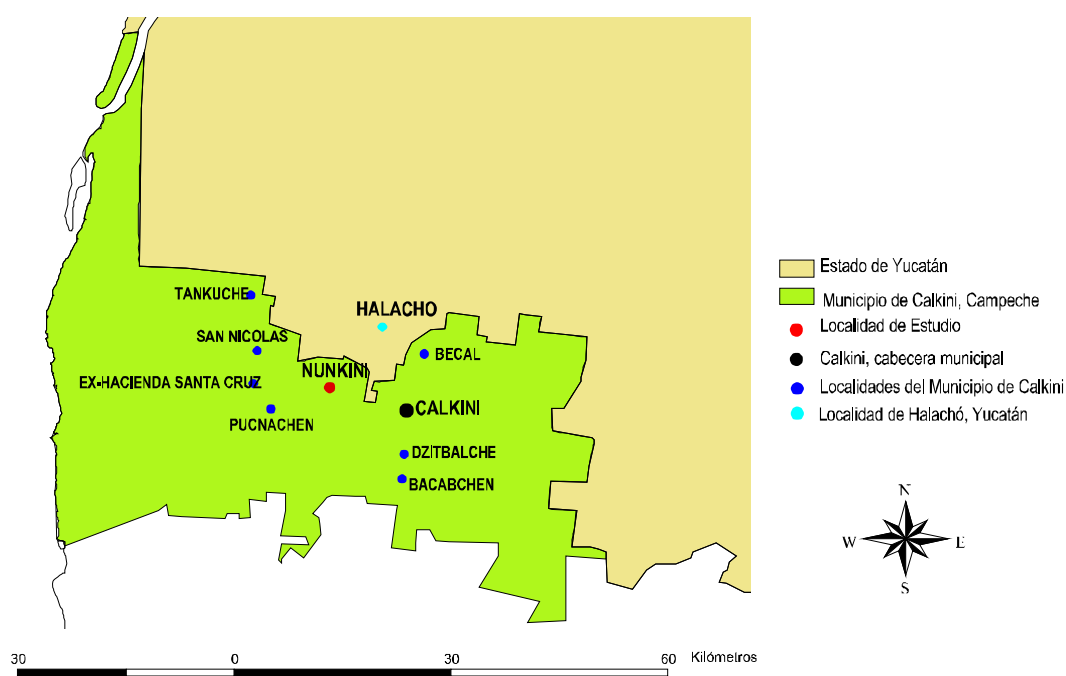
La población en la cual lleve a cabo mis indagatorias se encuadra enclava en el campechano municipio de Calkiní.²³ A pesar de que sólo ocupa el 3,5 por ciento del territorio total del estado de Campeche (1.966,57 kilómetros cuadrados), hablar de Calkiní significa hacerlo del tercer municipio más poblado del estado (sólo superado por los de Campeche y Champotón) con 46.899 habitantes totales, de los cuales 23.696 son mujeres y 23.203 son varones (INEGI, 2001 *apud.* Ruz, 2006). Se trata, además, del primer municipio de todo el estado en lo que a porcentaje de hablantes de lengua maya yucateco se refiere, con un 72,3 % de maya hablantes sobre el total de su población, de los cuales más del 95% se declaran bilingües maya-español (Solís, 2002). Por su parte, Nunkiní se ubica a diez kilómetros al poniente de la ciudad de Calkiní, la cual

²² El significado del nombre de Nunkiní no está claro: mientras algunas personas lo traducen como “recorrido del sol”, otros prefieren hacerlo como “donde nace el sol”. La investigadora Cessia Chuc ofrece la versión de que el nombre originario de esta población era Yumnik (literalmente: “lugar del sacerdote”) (2006: 43), nombre que se justifica en la actualidad a tenor del gran número de *h-meeno’ob* que todavía ejercen sus funciones como especialistas rituales y médicos tradicionales dentro de la comunidad.

²³ Se trata del más norteño de los once estado de Campeche, siendo sus coordenadas geográficas: 20° 22’ 21” de latitud Norte y 90° 03’ 03” de longitud Oeste de Greenwich. Limita al norte y oriente con el municipio de Halachó, perteneciente al estado de Yucatán, al sur con el municipio campechano de Hecelchakán, y al poniente con las aguas del Golfo de México.

constituye la capital del municipio epónimo. Ambas poblaciones se comunican por una carretera prácticamente recta de dos carriles y perfectamente pavimentada, construida a mediados de la década de los setenta. Además de con la cabecera municipal al este, Nunkiní colinda con el ejido yucateco de Cuch Holoch al norte, con Santa Cruz y Concepción al sur, y con la ex-hacienda Santa Cruz al oriente.

Por su parte Nunkiní ocupa el rango de “Sección Municipal” dentro del municipio de Calkiní. Ello convierte a nuestra población en “cabecera de sección”, de la cual son dependientes varias poblaciones aledañas tales como el pueblo de Pucnachén, los ejidos de Santa Cruz, San Nicolás, Tankuché y Santa María, y un buen número de ranchos menores.



3. Municipio de Calkiní, al norte del estado de Campeche. A 10 kilómetros de la capital se localiza Nunkiní, la población donde desarrollamos nuestra investigación.

En lo que a las características socioculturales se refiere, la población de Nunkiní se encuadra de lleno en lo que Mario Ruz ha denominado “la franja central: zona nuclear maya”, la cual “englobaría a las comunidades que se ubican de manera casi ininterrumpidamente en el corazón de la península, ya que se extiende del noroccidente campechano (eje del antigua Camino Real) hasta el centro quintanarroense, pasando por el sur y sureste yucateco. Allí se localiza una gran cantidad de población mayahablante (65% del total de mayas de Campeche, casi el 63% de los de Quinta Roo) diseminadas en pequeñas comunidades ejidales que, en su totalidad, se inscriben dentro de los

municipios de franco predominio indígena” (Ruz, 2002a: 29). En concordancia con esta cita, Nunkiní posee un porcentaje cercano al 82% de hablantes de lengua de maya de cinco años y más (INEGI, 2000), lo que la convierte en la población con mayor porcentaje de hablantes de esta lengua indígena de todo el municipio y una de las mayores del estado. Y es que, mientras que en las comunidades vecinas el uso de la lengua nativa se encuentra en franco retroceso y su uso se circunscribe cada vez más al ámbito doméstico y familiar, en Nunkiní su utilización resulta todavía generalizada en todos los ámbitos de la vida cotidiana y ceremonial, así como en la inmensa mayoría de los espacios comunitarios, incluido el centro y los órganos del poder local como la comisaría ejidal o el Palacio de Municipal.²⁴ Momentos especialmente privilegiados para constatar el buen estado de salud del que goza el idioma maya en Nunkiní los encontramos durante las celebraciones de índole religioso de carácter comunitario (las fiestas patronales) o familiar (los rituales de ofrendas a los “dueños” del terreno), en los que el interactuar entre los participantes se realiza en todo momento en la lengua vernácula de esta región. Del mismo modo, cualquier momento del día en el que se camine por la plaza central y se preste atención a los grupos de hombres que despreocupadamente conversan en sus bancas, la lengua maya será la que predominantemente llegue a nuestros oídos. Sin embargo esto parece estar cambiando de un tiempo a esta parte, pues en los últimos años cada vez son más las personas mayores que se lamentan amargamente de que los padres optan por no enseñar el maya a sus hijos, y que éstos, ya siendo jóvenes, se resisten a aprenderlo aduciendo que poco o nada les aportará en el futuro laboral y urbano que vislumbran para sí mismos.²⁵ A pesar de ello, en la actualidad el extendido uso que los pobladores de Nunkiní hacen de la lengua maya resulta uno de los símbolos distintivos de la localidad por parte de sus naturales y de los foráneos, convirtiéndose en uno de los rasgos definitorios de la identidad local.

El número de habitantes con que contaba la población en el año 2005 era de 5.556 individuos, de los cuales 2.832 eran varones y 2.724 mujeres. El total de la

²⁴ Richard Thompson apuntaba en su etnografía de Ticul que el uso de la lengua maya se encontraba restringido al ámbito de los barrios ubicados en la periferia de la comunidad, donde habitaban los campesinos, y a los espacios domésticos y familiares, mientras que en el centro ocupado históricamente por los descendientes de los europeos, asiento de las familias “ricas” y comerciantes adinerados, se hablaba exclusivamente el castellano (1974: 38).

²⁵ Esto se ha visto reflejado en el ligero decremento que ha sufrido el número de hablantes de lengua indígena en el conteo de 2005 realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, donde el porcentaje de hablantes de lengua maya mayores a 5 años fue del 79% (INEGI, 2005), lo que implica un descenso de tres puntos porcentuales respecto al dato registrado en el censo del 2000.

población se reparte en los 1.230 hogares habitados que se contabilizaron en ese mismo año 2005, dando así un porcentaje de 4,5 habitantes por vivienda (INEGI, 2005). Del total de residencias habitadas contabilizadas en Nunkiní es interesante mencionar que algo más del 65% poseen una única estancia en la cual duerme toda la familia,²⁶ lo que nos habla de la fuerte pervivencia del modelo de vivienda vernácula indígena en la comunidad, el cual está conformado por una única estancia. Si han cambiado bastante los materiales empleados para la construcción, pues si originariamente eran las maderas locales, el adobe y el guano los que se empleaban, en la actualidad se pueden apreciar viviendas hechas al “estilo tradicional” pero con materiales como el cemento, ladrillos y láminas de aluminio.

En lo que respecta a los servicios básicos es interesante reseñar que en las últimas cuatro décadas la energía eléctrica se ha generalizando, llegando en la actualidad hasta 1.148 viviendas (93% del total). No sucede lo mismo en lo que respecta al drenaje sanitario de la población, pues menos del 35% de los hogares en Nunkiní disponen de drenaje conectado a una fosa séptica, y la red pública resulta inexistente fuera del primero cuadro central de la población.²⁷ Algo más positivo resulta el dato relativo a la disponibilidad de agua entubada en los domicilios, pues ésta alcanza a más del 75% de aquellos. Las familias que no disponen de agua entubada deben abastecerse del preciado líquido en pozos escavados en solares y calles de la población. Una muestra de las difíciles condiciones en que todavía viven (o sobreviven) muchos de los habitantes de Nunkiní la tenemos en que únicamente el 29% de las residencias disfrutan al unísono de drenaje, luz eléctrica y agua entubada, mientras que el 71% restante carece de alguno de estos servicios básicos. Finalmente, en lo tocante a los servicios de salud, en el año 2005 se registró que menos del 69% de los pobladores de Nunkiní estaban cubiertos por alguno de los sistemas de salud pública del estado (IMSSS, ISSSTE O Seguro Popular), mientras que el 31% restante carecía de cualquier cobertura médica.²⁸ Todos estos datos dan muestra de que, a pesar de los visibles embates de la

²⁶ El dato es, seguramente, sensiblemente inferior a la realidad porque cada vez son más los solares donde en la parte delantera (la más visible) las familias que se lo pueden permitir levantan un edificio de cemento y ladrillo donde pasan parte del día, pero detrás siguen manteniendo una vivienda de características tradicionales, de techo de guano y paredes de adobe y madera, donde la familia acude todas las noches a dormir, pues, como todo el mundo reconoce, resultan mucho más “frescas” y cómodas que las primeras, las cuales fungen como meros símbolos del éxito familiar y de modernidad.

²⁷ En un buen número de viviendas se continúa practicando el fecalismo a cielo abierto en la parte trasera del solar familiar, para el cual se reserva un lugar alejado de la vivienda que es separado con una estructura de palmas del resto del espacio utilizado.

²⁸ Este porcentaje, al menos cuantitativamente, ha descendido notablemente en los últimos años gracias a los programas de universalización de la salud implementados por los gobiernos federales y

modernidad y el “progreso” en la comunidad, éstos todavía no se ha materializado en la generalización de mejores condiciones de vida para el común de la población, la cual sólo parece preocupar a las autoridades competentes en tiempos electorales.

Nunkiní se halla dividido, a su vez, en siete barrios y el denominado “centro”. Aquellos son San Francisco, San Román y la Guadalupe en el norte de la población, y San Isidro, San Martín, San Marcelino y, el más reciente de todos ellos, el Divino Niño. Los nombres de santos católicos que reciben actualmente estos barrios son relativamente recientes, fruto de la construcción en ellos de capillas por parte de familias de potentados residentes en cada rumbo, que buscaron de esa forma señalar su posición preeminente en el seno de los espacios intracomunitarios y hacerse con el prestigio de sus vecinos. Ni los barrios de Nunkiní ni sus nombres datan de la época colonial como sucede en las grandes poblaciones peninsulares, como Calkiní, donde las divisiones internas de las que hasta entonces habían sido cabeceras de los cacicazgos prehispánicos fueron impuestas por los conquistadores para facilitar el control, la recaudación del tributo y la evangelización de la población indígena residente (Quezada, 1996). Actualmente en cada barrio y su capilla tiene lugar una celebración particular con motivo del día del santo epónimo, existiendo cierta rivalidad entre ellas por ofrecer la más vistosa celebración y conseguir atraer a ella al mayor número de vecinos.

En lo que respecta al clima y los suelos, baste señalar que en Nunkiní predomina el denominado clima cálido-subhúmedo, con lluvias abundantes durante los meses que van de mayo a septiembre (cuando se desarrollan la mayor parte de las tareas agrícolas), con precipitaciones que fluctúan entre los 800 y los 1.100 milímetros anuales, y temperaturas medias anuales que varían entre los 27° y 28°. En lo que respecta a los suelos debemos comenzar por señalar su avara condición, pues la presencia de la laja calcárea se hace patente a muy pocos centímetros de profundidad, llegando incluso a mostrarse en ocasiones grandes superficies de piedra a simple vista.²⁹ Todo ello hace imposible la introducción de maquinaria para apoyar los trabajos de producción agrícola, y ha provocado el mantenimiento casi inmutable de herramientas y técnicas

estatales, gracias a los cuales se ha ampliado la cobertura del Seguro Popular a toda la población. Otro tema sería el relativo a la calidad de la atención que reciben los pacientes en unos centros de salud absolutamente desbordados, desabastecidos y, por tanto, incapaces de atender de forma adecuada a todos los pacientes que lo solicitan.

²⁹ En Nunkiní se constata a la perfección la pobreza del suelo de la que hace ya casi 500 años se maravillaba el que fuera primer obispo de Yucatán, Fray Diego de Landa, cuando asentaba que “Yucatán es una tierra la de menos tierra que yo he visto, porque toda ella es una viva laja, y tiene a maravilla poca tierra, tanto que habrá pocas partes donde se pueda cavar un estado sin dar en grandes bancos de lajas muy grandes” (2001: 130).

milenarias, propias del cultivo de la milpa (sistema de roza, tumba y quema) en extensiones no superiores a las dos hectáreas. En las últimas dos décadas, la “modernidad” ha venido a sumarse al tradicional cultivo de milpa con la introducción de nuevos (y foráneos) productos tales como fertilizantes, herbicidas e insecticidas para el control de plagas, así como la horadación de pozos de los que extraer agua para el riego de los sembradíos. Aún así, estas innovaciones tecnológicas se han mostrado insuficientes para combatir el agotamiento endémico que sufren los suelos de esta región, fruto de la sobreexplotación a la que se han visto sometidos desde hace siglos, y aumentar la magra producción de las milpas. Además de los pobres, planos y pedregosos suelos denominados *tzequel* por los campesinos, se encuentran otras variedades en menor cantidad: los de tierra oscura, suave y rica en materia orgánica y los rojos y profundos conocidos como *kankab*, ambos muy apreciados para el cultivo de milpa, y los salitrosos más cercanos a la zona costera denominados *solonchak*, no aptos para el sembradío (Ruz, 2006: 21).

Por su parte la vegetación original se encuentra fuertemente degradada y convertida, en gran medida, en un pobre monte bajo con esporádicos manchones de selva media-baja, producto de la feroz tala que sufrió toda esta región hasta las primeras décadas del siglo XX, con vistas a favorecer los cultivos extensivos de henequén que sustentaban las haciendas colindantes. Hay que destacar también que, a diferencia de otros municipios próximos, en el ejido de Nunkiní no abundan los cenotes, aunque si cuentan con la ventaja de contar con mucho agua dulce en sus mantos freáticos a profundidades no superiores a los cinco metros. Esto ha favorecido la proliferación de pozos en los terrenos de cultivo, lo que ha permitido a los campesinos implementar nuevos cultivos de regadío con fines comerciales (sandía, melón, tomate, calabaza) y ha favorecido la ganadería a pequeña escala (1-3 cabezas) al permitir la irrigación del zacate con que se alimenta a las reses.

En lo que se refiere a las actividades productivas, la agricultura y la ganadería de subsistencia siguen siendo hoy en día las principales fuentes de ingreso de los habitantes de Nunkiní,³⁰ aunque ambas actividades han sufrido fuertes cambios en los últimos tiempos a raíz de la introducción de nuevas técnicas y especies de cultivo. Asimismo, en

³⁰ Según el censo del año 2000, 690 individuos se dedicaban al trabajo en el campo, dividiéndose en 580 agricultores y 110 ganaderos (INEGI, 2001). Es interesante apuntar que existe una división territorial en el ejido: en el norte se asientan buena parte de los campesinos pues en este rumbo se encuentran tierras más aptas para el cultivo, y al sur los ganaderos pues las tierras son más pobres y pedregosas.

la actualidad son muchos los campesinos que, además de sus sembradíos, poseen algunas cabezas de ganado con las que tratan de complementar los ingresos familiares. Hasta finales de los sesenta, sin embargo, la mayoría de los campesinos locales se dedicaban exclusivamente al cultivo tradicional de milpa, basado en el sistema de roza, tumba y quema. Fue en la década de los setenta cuando desde las instituciones gubernamentales se comenzaron a implementar planes para potenciar entre los agricultores la horticultura con fines comerciales (Chuc, 2006: 93). Producto de lo anterior los ejidatarios comenzaron a parcelar sus tierras para, en una porción de éstas, desarrollar en la infraestructura de regadío (pozos, motores, bombas de agua, etc.) que les permitiera mantener los huertos de melón, sandía, tomate o calabaza.

Combinándolo con la horticultura, la mayoría de los campesinos de Nunkiní continúan dedicándose al cultivo de maíz recibiendo por ello subvenciones gubernamentales (programa PROCAMPO) de 60 euros por cada hectárea de maíz cultivado, siendo la media de 1 a 3 hectáreas por campesino (303 cabezas de familia).³¹ El proceso de producción del maíz se realiza manualmente y de forma familiar, especialmente durante las etapas que requieren una mayor fuerza de trabajo. Entonces varios miembros del núcleo doméstico se desplazan a las milpas para ayudar en las tareas que resultan más duras como la tumba, el deshierbe o la cosecha. De promedio se obtiene algo más de 700 kilogramos de maíz por hectárea cultivada, lo que permite alimentar a una familia promedio de cinco individuos algo menos de cinco meses.³² Para complementar sus ingresos, los campesinos combinan el cultivo de maíz con el de otros productos tales como frijol, chile, pepino, calabaza, y los ya mencionados como el melón, sandía, cilantro, rábano, tomates y otros vegetales y hortalizas que se destinan al consumo familiar y para la venta a nivel local o regional. Es precisamente de la venta de estos productos por parte de las mujeres en el mercado local o en el de Calkiní de donde proceden una parte importante de los ingresos económicos de las familias campesinas.

El uso del suelo en las dotaciones ejidales que se conceden a cada campesino para que realice su producción horticultura es prácticamente continuo durante todo el año, por lo que para evitar su agotamiento y optimizar la producción se recurre al motocultivo, fraccionando la parcela en cuatro áreas, destinando cada una de ella un

³¹ Por su parte, en Calkiní y Dziblaché la existencia de mayores porciones de tierra productiva y la posibilidad de introducir maquinaria agrícola en ellas permite a los productores de maíz aumentar sus áreas de cultivo hasta las 10 hectáreas.

³² El consumo promedio por día de una familia oscila entre los 3 y 5 kilogramos, no sólo para su alimentación, pues del maíz también se alimentan los animales domésticos que se crían en el solar (cerdos y aves, perros y gatos).

producto diferente que se va alternando en cada ciclo de cultivo. En este sistema ha aumentado mucho el uso de productos químicos (fertilizantes, herbicidas e insecticidas) para lograr maximizar la producción. Con el paso del tiempo, cada vez más campesinos optan por volcar sus empeños hacia la producción hortícola en detrimento del cultivo de maíz, que se está viendo reducido a unos pocos mecates al año. Los primeros, al ser ciclos rotativos y de riego permiten cosechas constantes, arrojando mayores ganancias a los productores.

Asimismo, en los espacios disponibles en sus parcelas, muchos campesinos siembran árboles frutales (limón, naranja dulce y agria, coco, mamey, zapote, toronja, caimito, guanábana, etc.) y zacate para alimentar a las pocas cabezas de ganado que poseen. Por su parte, unas pocas familias comenzaron hace dos décadas a complementar sus actividades agrícolas con la floricultura (Chuc, op. cit. 96-97) en parcelas trabajadas familiarmente por mujeres e hijos. La producción se destina al comercio interno en el mismo Nunkiní y en otras poblaciones cercanas (Calkiní, Halachó, Cuch Holoch), pues son las únicas personas en el municipio que se dedican a esta actividad. Además, la demanda de flores es constante durante todo el año bien para homenajear a los difuntos en sus osarios, bien para ornamentar altares domésticos, capillas y la misma iglesia.

Además de los mencionados agricultores que tienen diversificada su producción entre el cultivo de maíz, la horticultura y la cría a pequeña escala de ganado, existen otros productores mucho más desfavorecidos dedicados exclusivamente al cultivo de milpa para autoconsumo (277 cabezas de familia en el año 2000 según Cessia Chuc (2006)). Éstos no han recibido ningún tipo de apoyo gubernamental para la diversificación de sus cultivos, por lo que carecen de la infraestructura para ello. Lo anterior les obliga a obtener ingresos en metálicos mediante la venta de su propia fuerza de trabajo, empleándose como jornaleros en las parcelas del grupo de horticultores anteriormente referido o con los ganaderos que existen en la localidad. Sus condiciones de vida son de gran precariedad, careciendo sus domicilios de los servicios básicos (sanitarios, drenaje, agua potable) y de otros productos suntuarios como televisión, frigoríficos, equipos de música, etc., que sí están generalizados en familias cuya producción se encuentra más diversificada.

En lo que respecta al rubro de la ganadería ésta se ha venido desarrollando en los últimos 20 años hasta convertirse en una de las principales actividades económicas de la localidad. En su mayor parte se concentra en las tierras ubicadas al sur y oeste de la población, en una extensión de 15.000 hectáreas que las autoridades ejidales han

destinado a la cría exclusiva de ganado (Chuc, *op. cit.*: 97). En total se reportan 110 productores de ganado en Nunkiní con más casi 1.600 cabezas en total. Una quinta parte de los ganaderos son descendientes de familias españolas, quienes además de la venta local de su ganado para consumo de carne son los dueños de los comercios más importantes de Nunkiní (farmacias, cerveceras, tortillerías, tiendas de abarrotes, ferreterías, etc.). Los integrantes de este grupo también poseen milpas para su autoconsumo, pero contratan a jornaleros para que realicen por ellos todo el trabajo que requieren sus sembradíos y sus reses. Por su parte, la mayoría de ganaderos son de ascendencia indígena que emplean exclusivamente mano de obra familiar. En este grupo, que complementan la ganadería con la milpa (en los terrenos del nororiente de Nunkiní), los animales funcionan como verdaderas alcancías que son empleadas exclusivamente ante la necesidad de afrontar algún gasto importante, como pueden ser los estudios de los hijos, una boda, la adquisición de algún bien o la hospitalización y tratamiento de algún familiar enfermo.

Complementando la ganadería y la agricultura, son muchos los nunkinienses que poseen además sus propios apiarios y los instalan en sus terrenos para que contribuyan a la subsistencia familiar. Éstos no requieren de especiales y continuos cuidados, y sí ofrecen una fuente de ingresos segura que sumar a las ya mencionadas. La miel cosechada se vende bien de forma individual dentro de la comunidad en las propias viviendas de los productores a sus vecinos y familiares, o se entrega a la Unión de Apicultores del Camino Real ubicada en Calkiní para que la asociación se encargue de su comercialización a gran escala. Asimismo, no puedo dejar de mencionar la importancia que sigue teniendo la denominada “economía de traspatio” en la vida de la mayoría de los hogares de Nunkiní. El solar constituye un espacio esencialmente femenino (como el resto del espacio doméstico), pues en él se ubican la cocina (en un edificio separado de la vivienda), la batea donde hacer la colada y los horcones unidos con cordeles donde se tiende la ropa, actividades que desempeñan cotidianamente las mujeres. Pero no sólo éstas, también las tareas productivas propias de este espacio doméstico recaen en su mayoría en las mujeres del hogar, quienes se pueden ver apoyadas por los ancianos residentes en el hogar y, en algunos casos, por los hijos más pequeños.

En casi todos los solares domésticos se pueden encontrar una gran variedad de árboles que, además de proporcionar sombra al espacio habitado haciéndolo más fresco y agradable, son empleados como una fuente importante de alimentos (para humanos y

animales) y para la obtención de productos de gran utilidad en la vida cotidiana. En este último rubro destaca el árbol de jícaro³³ que proporciona las populares jícaras (*lu'ch*), las cuales son empleadas como recipientes para servir bebidas, y las palmas de guano (*xa'an*)³⁴, cuyas hojas se utilizan para construir y reparar los techos de las viviendas tradicionales (*xa'aniná*). En lo que respecta a los árboles cuya producción se destina íntegramente a complementar la dieta familiar destacan por su presencia el árbol del mamey (*chakal ha'ax*)³⁵, el ciruelo local (*abal*)³⁶, el nance (*chí*)³⁷, los mangos³⁸ (más comunes son las variedades manila, indio, oro y globo), el ciricote (*k'óopte*)³⁹, cuyas ásperas hojas además se utilizan como estropajo en la limpieza de mesas, jícaras y trastos de cocina, el árbol del chico zapote (*ya'*)⁴⁰, los naranjos (entre los que se cuentan el de naranja agria⁴¹ -*tzuutz paka'al*- empleada en un buen número de guisos locales o en agua y el de naranja dulce o china -*paka'al*-), palmas que proporcionan cocos, plataneros⁴² (cuyas hojas se emplean para envolver y dar sabor a determinados guisos) y el árbol de *guaya* o *huaya*.⁴³ Además de cómo alimento, diversas partes de los árboles mencionados son empleadas como medicinas de probada eficacia.⁴⁴ Destaca también en muchos solares la presencia del imponente árbol conocido como “ramón” u *oox*,⁴⁵ cuyos pequeños frutos redondeados se emplean hoy para alimentar a los cerdos, becerros o caballos que pudiera criar la familia en su solar. Asimismo es frecuente el cultivo de algunas plantas ornamentales que además de dotar de colorido y buen aroma al solar se utilizan a la hora de decorar los omnipresentes altares domésticos de las familias. También es muy común la presencia de pequeños huertos vallados en el interior de los solares, en los cuales se cultivan yerbas de sabor (albahaca,⁴⁶ epazote⁴⁷,

³³ *Crescentia alata* o *crecencia sujete* L.

³⁴ *Sabal* spp., *Arecaceae*.

³⁵ *Pouteria sapota*.

³⁶ *Spondias* spp.

³⁷ *Byrsonima crassifolia*.

³⁸ *Mangifera indica*.

³⁹ *Cordia dodecandra*.

⁴⁰ *Manilkara zapota*.

⁴¹ *Citrus aurantium* var. *amara* L.

⁴² *Musa paradisiaca*.

⁴³ *Melicoccus bijugatus*.

⁴⁴ Es el caso de la corteza del árbol del nance que se emplea como astringente, la del ciricote como remedio contra la tos o las hojas del naranjo agrio como antiespasmódico, digestivo y sedante.

⁴⁵ *Brosimum alicastrum*. El uso de sus frutos, hoy destinado exclusivamente al consumo de los animales domésticos, se generalizó entre los humanos en épocas de hambrunas.

⁴⁶ *Ocimum basilicum*.

⁴⁷ *Chenopodium ambrosioides*.

orégano⁴⁸ o cilantro⁴⁹), otras como la chaya⁵⁰ o el rábano rojo⁵¹ de gran presencia en la dieta local, y algunas más que funcionan como remedios para ciertos padecimientos como la ruda⁵² (contra el mal de ojo), la sábila⁵³ (para padecimientos de la piel), el zacate limón o *tzuk* (para detener los vómitos), el *tokosché*, el *kakaltun* o “laurel de monte” (contra la diarrea), o el *x-muk* (padecimientos de piel como la pelagra) entre otras. Así, además de despensas de alimentos, los patios domésticos funcionan como auténticas boticas a las que acuden con frecuencia los integrantes del núcleo doméstico.

Pero además de frutas, vegetales y medicinas, los solares que circundan las viviendas son espacios donde se crían los diversos animales domésticos, en su mayoría destinados al consumo familiar como fuente principal de proteína animal. Así, pavos, gallinas y patos son las aves que frecuentemente se observan corretear libremente en cualquier patio de Nunkiní que se visite. El consumo de la carne de estos animales se reserva habitualmente para momentos señalados de la vida familiar o comunitaria como pueden ser las celebraciones vinculadas con el ciclo de vida (aniversarios, bodas, 15 años, bautizos o *hetzmek*⁵⁴), o las de carácter religioso (los gremios, el día grande de la fiesta del santo patrón, el *hanal-pixán*⁵⁵ o el rezo de un novenario en honor a un santo concreto). Pero no sólo la carne de estas aves domésticas es consumida: también sus huevos son empleados cotidianamente para la alimentación de toda la familia. Además, pavos, gallinas y patos funcionan como alcancías con las que hacer frente a situaciones de emergencia, y no son pocas las familias que ante una necesidad urgente de dinero optan por vender algunas de sus aves para obtener con premura el efectivo necesario.

⁴⁸ *Origanum vulgare*. Tanto el orégano como la albahaca son empleadas para curar a los niños que han sido ojeados.

⁴⁹ *Coriandrum sativum*.

⁵⁰ *Cnidoscolus chayamansa* y *Cnidoscolus aconitifolius*.

⁵¹ *Raphanus sativus*.

⁵² *Ruta graveolens*.

⁵³ *Aloe vera*. Además de sus efectos medicinales, tanto la sábila como la ruda son empleadas como plantas “contra” para evitar la entrada de aires malignos en los solares domésticos, los cuales se supone quedan atrapados en sus hojas.

⁵⁴ Ritual de filiación prehispánica (Ruz, 2002b) que se realiza a los tres meses en las niñas (alusión a las tres piedras del fogón) y a los cuatro entre los varones (en referencia a las cuatro esquinas de la milpa. Por utilizar las palabras de Mario Ruz su objetivo es “dotar al pequeño de las facultades físicas y mentales necesarias para un buen desempeño en la vida comunal, poniéndole en contacto con el utillaje de trabajo como con otros que actúan a nivel de magia simpática o por imitación” (Ruz, 2007: 287).

⁵⁵ Literalmente “comida de las almas”. Es una celebración que se da entre del 31 de octubre (día que llegan los niños) al 2 de noviembre y en la que en todas las viviendas se colocan altares con comida para que disfruten de ella los familiares difuntos que desde el más allá vienen a visitar a los vivos. El plato característico de esta celebración es el denominado *pib* (un gran tamal de masa de maíz relleno de carne de pavo, envuelto en hoja de plátano y cocinado en el interior de un horno subterráneo). Para un repaso sobre las peculiaridades de esta celebración en diferentes áreas indígenas del estado de Campeche ver Ruz, 2007.

De modo similar son empleados los uno o dos cerdos que suelen haber por solar en Nunkiní. Criados en la parte trasera del terreno a base de los restos de las comidas familiares y de una porción diaria de maíz, estos animales únicamente se sacrifican con ocasión de un evento festivo de especial relevancia o son vendidos cuando la familia necesita dinero en efectivo para organizar o participar en una fiesta, o para costear el tratamiento médico de algún familiar que lo requiere, o los estudios superiores de un hijo que debe abandonar la comunidad para ello.

Finalmente, antes de concluir es importante destacar que además de en las tareas vinculadas al campo (agrícolas y ganaderas), cada vez son más los vecinos que se emplean en el sector servicios, especialmente los más jóvenes. Éstos cada vez marchan en mayor número y a una edad más temprana, sin haber ni siquiera concluido sus estudios de preparatoria, a alguna de las capitales peninsulares (Mérida o Campeche) para desempeñarse de lunes a sábados como peones de albañilería, pintores, jardineros o camareros, recibiendo a cambio de su trabajo un salario ínfimo que en muchos casos no supera los ¡70 euros semanales! No debemos pensar, sin embargo, que todos estos emigrantes que entre semana se marchan a las ciudades y los fines de semana regresan a la comunidad dejan de lado las tareas agrícolas. Son muchos, especialmente los de más edad, los que aprovechan los sábados y domingos para acudir a sus terrenos a desyerbar, cosechar, regar o cuidar las pocas cabezas de ganado que pudieran tener, dejando encargado a algún familiar estas tareas el resto de la semana.

Otro grupo importante en la comunidad, tanto por su número como por la posición social preeminente que ocupan en ella, es el de los maestros de educación básica (primera y secundaria). Su presencia en Nunkiní resulta significativa y ha ido en aumento durante las últimas tres décadas, desde que en los años 70 se abrieran en Calkiní varias escuelas “Normales” donde reciben instrucción para desempeñar esta profesión. Así, son muchos los vecinos de Nunkiní que laboran como maestros de escuelas por toda la geografía peninsular, regresando invariablemente a la comunidad todos los fines de semana (o a diario si las distancias lo permiten) para estar con los suyos y, en no pocos casos, supervisar sus sembradíos o los animales que tienen en sus ranchos. Entre semana, la tarea de cuidar y trabajar sus propiedades recae en dos o tres jornaleros de la localidad que reciben el pago de un salario mínimo por ello (60-70 pesos). Los “maestros” se han erigido en una pequeña élite dentro de la comunidad formando, en algunos casos, auténticas castas de carácter gremial en los que todos los miembros de la familia ocupan una plaza en el magisterio. El poseer una fuente de

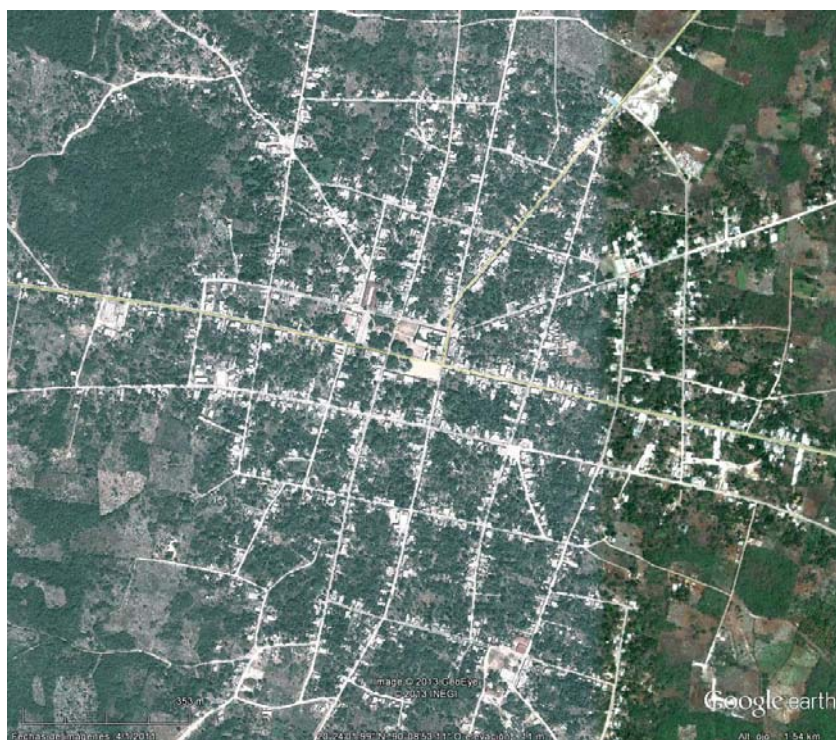
ingresos en metálico regular, estable y muy superior a la media local les ha permitido a muchos de ellos hacerse con una cantidad de bienes materiales superiores al resto de sus vecinos (televisiones, equipos de música, computadoras, etc.), mejorar la infraestructura en sus ranchos, aumentar y dotar sus hogares con más y mejores servicios, e invertir en negocios dentro de la población (ciber cafés, supermercado, purificadora de agua, molinos, etc.), lo que ha acrecentado la imagen de éxito y el poder de estos individuos en el seno de la comunidad. De igual modo, los maestros se han erigido en una suerte de “élite intelectual” dentro de la comunidad y reconocida por buena parte de los propios vecinos, en virtud a que “tienen estudios” y dominan tanto el español como el maya hablado y escrito; algo que resulta fundamental a la hora de desempeñar algún cargo de poder. Consecuencia de esto, en los últimos años han sido maestros los escogidos por los partidos políticos mayoritarios (PAN, PRI y PRD) para ser candidatos a la Presidencia local y, tras las elecciones locales, se han erigido en las máximas autoridades políticas de la comunidad. Como adelanté, y tal como sucediera con muchos de los que se marchan a las ciudades a emplearse en el sector servicios, algunos maestros compaginan sus actividades docentes con ser ejidatarios y poseer ranchos donde cultivan y crían ganado.

Nunkiní: una población “muy tradicional”.

Para finalizar esta introducción a la comunidad donde lleve a cabo mi estudio sobre dos entidades sagradas de carácter comunitario, quisiera destacar someramente alguno de los rasgos culturales que más la caracterizan a ojos de sus vecinos y de los foráneos. Rasgos que precisamente hacen que Nunkiní sea catalogada tanto por sus propios habitantes como por los vecinos de las poblaciones aledañas como una comunidad especialmente “tradicional”, en la que se han mantenido recalcitrantes ciertos usos y costumbres tenidos por muy antiguos, los cuales se ha visto paulatinamente abandonados en muchos de los poblados de la región.

Destaca en primer lugar la fortaleza que el idioma maya posee en Nunkiní, visible en el uso cotidiano que de él hacen la inmensa mayoría de sus vecinos en los distintos espacios y tiempos que conforman su cotidianidad. No en vano, Nunkiní es la localidad donde mayor porcentaje de hablantes de lengua indígena se ha detectado en el municipio de Calkiní. Pero no sólo numéricamente, también a nivel identitario el comunicarse utilizando la lengua de los antepasados constituye un motivo de orgullo todavía hoy para los nunkinienses. Situación esta última que contrasta con la

marginación a la que se esta viendo relegada la lengua vernácula de la península yucateca en buena parte de los municipios que conforman el estado de Campeche, especialmente en lo que a la población más joven se refiere.⁵⁶



4. Vista aerea del poblado de Nunkiní.

Otro elemento que resulta determinante en la conformación de la imagen de Nunkiní como una población “tradicional” es la vigencia que mantienen sus fiestas comunitarias de índole religioso y la gran participación comunitaria que se da en todas ellas. A esto contribuye, sin duda, el hecho de que nuestra población de estudio cuente con un 99% de católicos según el censo de 2000 levantado por INEGI. En lo que resulta una clara excepción dentro del panorama estatal Campechano y regional del sureste mexicano Nunkiní no ha conocido en su territorio a día de hoy el auge de las nuevas confesiones protestantes y paraprotestantes (evangélicos, Testigos de Jehová,

⁵⁶ Mario Ruz en su diagnóstico etnográfico sobre el estado de Campeche (2007: 259-266) arroja datos alarmantes respecto al porcentaje de no hablantes de lengua maya entre los niños y jóvenes de los diferentes municipios del estado. Especialmente dramática resulta la pérdida de la lengua indígena en los municipios de Campeche, Champotón y Tenabo, donde más del 90% de los niños entre los 5 y 14 años no hablan maya, y más del 80% de los jóvenes entre 15 y 24 años tampoco. El municipio de Calkiní, al que pertenece Nunkiní, resulta con el mayor porcentaje de hablantes de lengua indígena en todos los grupos de edad, aunque entre los niños (51% ya no hablan maya) y jóvenes (el 39%) las cifras no dejan de ser preocupantes por el paulatino incremento que se observa en el abandono de la lengua indígena entre las nuevas generaciones. Y es que, como afirma Ruz, el maya para ellos es “sinónimo de rural, viejo, atrasado, fuera de moda, pobre, indio, desempleado; todo aquello de lo que muchos quisieran alejarse. El español es en cambio la lengua de las telenovelas y las películas, de los beisbolistas, de los profesores, funcionarios y profesionistas, de los libros escolares, de las computadoras, de la Biblia y del sistema de cable; el idioma de los ricos, los “educados”, los famosos, los triunfadores” (*ibídem*, 261).

adventistas, mormones, Pentecostales, etc.),⁵⁷ que a penas sí cuentan con la adhesión de dos o tres familias extensas que, motivado por su cambio religioso, han venido sufriendo la marginación y el aislamiento por parte del resto de la comunidad. De hecho, la posición de los vecinos de Nunkiní es de franca y declarada hostilidad hacia esas nuevas confesiones, a las cuales se oponen y consideran “irrespetuosas”, principalmente, por sus mensajes marcadamente iconoclastas y su oposición declarada a los santos y vírgenes. De hecho, en varias ocasiones he sabido de manifestaciones populares que buscaban evitar la entrada a la localidad de grupos de personas pertenecientes a alguna de estas confesiones cristianas que acudían a la población con la intención de hacer proselitismo, pues como aseguran los vecinos en Nunkiní: *“no está bien porque vienen [los evangélicos] a decirte a la casa que saquemos nuestro santo, que no vale nada nuestro san Dieguito así; eso a la gente acá no le gusta porque no respetan la religión de nosotros”*. Consecuentemente la mayoría de la población ha optado por mantener su religión “tradicional” y obviar los mensajes redentores que ofertan las nuevas confesiones.

Lo anterior se traduce en una masiva participación por parte de la población en los diferentes eventos que tienen lugar en el marco de las festividades religiosas, especialmente en lo tocante a la fiesta del santo patrón de la localidad. No es extraño así que Nunkiní cuente con un número mucho mayor de asociaciones laicas de devotos encargadas de festejar a san Diego (“gremios”) que cualquiera de sus poblaciones vecinas, superando no sólo en cantidad sino en calidad a los gremios que desfilan en Calkiní con motivo de su fiesta patronal, a pesar de contar con casi el triple de población. Cualquier persona a la que se le pregunte al respecto fuera de Nunkiní no dudará en afirmar que allí es donde tienen los gremios más numerosos y “bonitos”, pues éstos poseen un gran número de estandartes y banderas, y desfilan durante todo un mes en lugar de en una semana como suele ser habitual en los pueblos de la región. Motivo de orgullo también resulta el gran coso taurino (“tablado”) que levantan los propios vecinos en el centro de Nunkiní cada año con motivo de la Feria en honor a su santo patrón, pues éste se construye exclusivamente a base de maderas locales y guano

⁵⁷ Sólo por detrás de los estados de Chiapas y Tabasco, Campeche ocupa el tercer lugar de los estados mexicanos en lo que a presencia de protestantes se refiere, seguido de Quinta Roo y Yucatán. De esa forma, podemos afirmar que la región predilecta para los protestantes y paraprottestantes es el sureste mexicano (por no hablar de Guatemala donde su éxito es aún mayor), asiento tradicional de los pueblos mayas (Ruz, 2002b: 353). Para un acercamiento a los procesos por los que se da el cambio de adscripción religiosa entre los mayas yucatecos y la forma en que éste modifica, re-significando, muchas partes de su cosmovisión “tradicional” véase el trabajo de Rodríguez Balam (2010).

siguiendo el estilo tradicional, cuando lo habitual en muchas partes de la península es que las plazas de toros sean metálicas, alquiladas y armadas por una empresa especializada.

Otras celebraciones de índole comunitaria que gozan de gran aceptación y participación por parte de los vecinos de Nunkiní son el Carnaval, que se distingue por sus tradicionales y particulares “osos”, y la celebración de una entidad sagrada de índole exclusivamente local como es el Caballero de Fuego. El amplio seguimiento que tienen todas estas celebraciones públicas, que logran reunir durante su transcurso a la mayoría de la población local en un espacio y tiempo compartido, fungen como elementos destacados de una identidad de carácter local muy marcada y de la que los actores sociales hacen gala con orgullo, pues les identifica entre sí y les diferencia del resto a un mismo tiempo.

Pero no sólo las celebraciones de carácter colectivo y el seguimiento masivo que éstas tienen subrayan la identidad particularmente “tradicional” de Nunkiní a ojos de propios y extraños. También a nivel familiar se han mantenido vigentes un buen número de prácticas rituales cuyos destinatarios poseen evidentes raíces nativas.⁵⁸ Prueba de ellos son las ofrendas que con mayor o menor complejidad y asiduidad se realizan en casi todos los hogares de la comunidad a los que genéricamente se denominan “Dueños del terreno” (*Yumtzilo’ob*). Por ello, mientras la figura del especialista ritual (*h-meen*) ha ido desapareciendo paulatinamente en muchas poblaciones de la región, Nunkiní cuenta en la actualidad con cinco personas que fungen como tal y son los encargados de dirigir y llevar a cabo todos los rituales de ofrendas que se realizan en la comunidad a lo largo del año. Cada año un buen número de familias se reúnen para organizar, dependiendo de sus necesidades, un *hanliko’ol* (comida de milpa), *han’li-solar* (comida de solar), *uk’likool* (bebida de milpa) o *uk’lisolar* (bebida de solar). Todos estos rituales tienen el común denominador de estar destinados a entregar alimentos (en mayor número en el caso de las comidas) a los dueños originarios del espacio que habitan y del cual obtienen su sustento los seres humanos a través de su trabajo. Constituyen una forma de agradecimiento por parte de los últimos hacia los “Dueños del paisaje”, mediante el reintegro de una parte de los bienes obtenidos a raíz de la utilización que hicieron del

⁵⁸ Es importante acotar que aunque las celebraciones dedicadas a las entidades sagradas de raigambre amerindia han quedado relegadas exclusivamente al ámbito familiar (pues el *cha’a Chak* o ritual de petición de lluvias era la única ceremonia que se efectuaba colectivamente y ya hace unos años que ha dejado de hacerse), las firmes creencias que existen sobre ellas y sus atribuciones tienen un carácter generalizado en toda la población, muy patente en los numerosos relatos que acerca de sus poderes y apariciones existen en la tradición oral de Nunkiní.

terreno que se “toma prestado” a sus propietarios originales. Así, los *yumtzilo’ob* (genéricamente: “Señores” o “Dueños”), *Balam k’áaxo’ob* (cuidadores del monte), *aluxo’ob* y *kalam k’áaxo’ob* son las entidades sagradas destinatarias de las ofrendas familiares que se realizan en milpas y en los espacios domésticos (pavos, maíz, frijol, pepita de calabaza, cacao, velas, “trago” y copal, productos todos nativos americanos para las deidades originarias). La vigencia que mantienen todavía en la actualidad este conjunto de rituales entre los habitantes de Nunkiní, incluso entre aquellos que ya no se dedican a las tareas agrícolas, constituyen uno de los rasgos más característicos de esta población y ameritan, por sí mismos, otro estudio en profundidad.⁵⁹ En nuestro caso, los capítulos que siguen se abocarán a la descripción pormenorizada del complejo mítico y ritual que se les dedica a dos entidades sagradas de ámbito comunitario (en lo que se refiere a sus celebraciones y a su devoción) estrechamente emparentadas entre sí: el santo patrón de la comunidad, san Diego de Alcalá, y el denominado *Ts’uulli k’áak* o “Caballero de Fuego”.

⁵⁹ A destacar la etnografía que en el 2006 publicó Cessia Chuc Uc sobre las transformaciones que ha conocido el trabajo en la milpa en Nunkiní. En citado estudio la autora se hace eco de todo el complejo de creencias y rituales que dan forma a esta pléyade de entidades fundamentales en la cosmovisión de los mayas peninsulares. Como mero apunte podríamos señalar que si bien el espacio de las celebraciones comunitarios pareciera haber quedado copado por personajes de índole católico como el santo patrón y otros vinculados a él (como el Caballero de Fuego), las antiguas deidades nativas siguen vivas pero confinadas en sus celebraciones a los espacios familiares y a los ámbitos vinculados con la producción agrícola esencialmente.

CAPÍTULO 2. TRADICIÓN ORAL Y CREENCIAS EN TORNO A LA FIGURA DEL SANTO PATRÓN.

Introducción al estudio del santo patrón.

Hablar de los santos patronos de las comunidades esparcidas a lo largo y ancho de la geografía ocupada por las más de veintiocho etnias que conforman la familia mayance significa adentrarse en un universo tan complejo como heterogéneo, pero siempre ineludible a la hora de intentar comprender sus particulares religiosidades. Incontables han sido los estudios que desde la antropología o la historia, la sociología o la historia de las religiones, se han avocado al estudio de estas figuras sagradas que, desde su llegada al “Nuevo Mundo” hace ya más de 500 años, se han erigido en el núcleo central en torno al cual se edificaron los sistemas religiosos indígenas de buena parte del continente americano¹, compartiendo devociones y espacios, eso sí, con antiguos “Dueños” de clara raigambre indígena (López Austin, 2006: 137 y ss.). De esta forma, en la actualidad, los santos patronos de las poblaciones mayas constituyen el eje central sobre el que sus pobladores indígenas construyen y reafirman una identidad particular y diferenciada del resto, misma que encuentra durante los días de la fiesta en honor al santo patrono el momento de su máxima expresión, tanto hacia el exterior como el interior de la propia comunidad, pues es cuando se renueva y celebra el compromiso de los vecinos hacia el santo y viceversa.

En el caso de Nunkiní, la localidad donde realicé mi etnografía, la situación se presenta como un fiel reflejo de lo que acabo de apuntar. A lo largo de los siguientes dos capítulos trataré de ir mostrando como a través de la figura de su santo patrono, san Diego de Alcalá, los habitantes de la población de estudio renuevan, recreándolo cotidianamente, un sentido de pertenencia y unidad local que los agrupan en torno a una

¹ Para explicar las diversas religiosidades de los pueblos indígenas mesoamericanos contemporáneos hay que remitirse al diverso y accidentado proceso de evangelización sufrido por cada uno de ellos (López Austin, 2006: 138), mismo que estuvo determinado en gran medida por quienes fungieron como vehículos de imposición del mensaje cristiano (franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas o clero regular) y que influyeron en las diversas estrategias adaptativa adoptadas por los nativos. Así “el quehacer de las órdenes religiosas no se manifestó únicamente en la evangelización. Instituyó estilos arquitectónicos, devociones particulares y soluciones aculturativas que signaron las diferentes expresiones del sincretismo religioso y la reinterpretación simbólica de lo sagrado” (Báez-Jorge, 2008: 124). Para mayor información al respecto consúltense las obras de Ricard (1991) y de De la Torre Villar (1995).

serie de prácticas y creencias identificadas como exclusivas, y por tanto propias, de su comunidad y sus habitantes. Para ello pretendo concentrar mi atención en los dos aspectos que sirven como anclaje a todos los seres sagrados o poderosos: los mitos y los rituales que se les dedican, pues fuera de ellos su existencia no puede ser rastreada. De esta forma, y en primer lugar, a través de la tradición oral creada en torno a la figura del santo podré aproximarme e identificar aquellos rasgos específicos que lo convierten en la figura y el referente por antonomasia de la religiosidad puesta en práctica por los vecinos de Nunkiní. Por último, mediante la descripción minuciosa de los diferentes celebraciones y rituales que se le dedican a San Diego de Alcalá en la población, tanto en el plano comunitario y público como a un nivel más privado, a título individual o familiar, evidenciaré la centralidad que detenta esta figura como principal protector, propiciador y, en definitiva, como el responsable último de la cotidianeidad de la comunidad y sus habitantes a un nivel sagrado o sobrenatural.²

La figura del santo patrono, como veremos, constituye el núcleo central en torno al cual se articula buena parte de la religiosidad de los habitantes de Nunkiní. Así lo demuestra el hecho de que la iglesia de la población esté considerada “*la casa del santito*”, pues allí dentro (en el pleno centro físico y social del pueblo) residen tanto su imagen como su espíritu, alma o *pixán*.³ Otro aspecto que denota la importancia de la figura del santo es el privilegiado lugar que ocupa su imagen tanto dentro de la iglesia, en su nicho central que además es el más elevado de todos los que hay, como en todos y

² Al referirme al carácter sagrado del santo patrón lo estoy haciendo en el sentido que ya significó Mircea Eliade (1957), es decir como algo (o alguien) que es “radical y totalmente diferente”, a la naturaleza humana. Como iremos viendo, dicha diferencia es marcada por las sociedades a través de una serie de creencias, gestos, actitudes o expresiones, que son reservadas exclusivamente para tratar con aquello que, por sus poderes especiales, se considera sagrado, divino, poderoso, extraordinario, numinoso o sobrenatural. A partir de este momento, en adelante emplearé indistintamente las acepciones anteriores para referirme a cualquier entidad de poder referida por mis informantes (desde el santo patrono hasta los distintos “Dueños” que señorean la naturaleza), evitando así reiterar en demasía el mismo concepto de sagrado que haría farragosa y repetitiva la lectura del texto. De esta forma, no pretendo debatir los diversos matices que pudiesen encerrar los conceptos señalados, simplemente los utilizaré para referirme a personajes de naturaleza sagrada, en el sentido de ser poseedores de cierta clase de poderes y características que los distinguen de los humanos.

³ Con esos tres términos indistintamente denominan los mayas peninsulares la parte intangible de las personas, misma que se separa del cuerpo cuando acontece la muerte. Pero además de los seres humanos, muchas de las entidades sagradas que pueblan el panteón maya y que poseen una representación física (imagen), también poseen dentro de ésta una parte intangible, concretamente un *pixán* o ánima. Ésta posee la característica de ser invisible, ser “de puro viento”, es decir, ser es *ík*. La diferencia entre *pixán* e *ík* en ocasiones no resulta clara en Nunkiní, pues ambos conceptos se utilizan de forma complementaria, aunque pareciera que la primera remite al componente “espiritual” de las personas y la segunda, además de a los vientos, a los “espíritus” de ciertos “dueños” de la naturaleza de ascendencia indígena. Quintal por su parte apunta que los *pixáno’ob* son las ánimas que habitan el cementerio, y que los *iik’o’ob* son los “espíritus” que habitan en los lugares que les toca proteger (2003a: 286).

cada uno de los altares domésticos que se hallan en el interior de las viviendas. Otro aspecto que redundante en su importancia es la gran cantidad de narraciones que, como veremos, tienen a san Diego y a sus cualidades mágico-milagrosas como ejes argumentales. La complejidad, duración y masiva participación de los vecinos en el ciclo festivo que se le dedican es otra muestra más del privilegiado lugar que ocupa la figura del *lego* franciscano dentro del sistema religioso puesto en práctica por los pobladores de Nunkiní. Así, tanto en el transcurrir de la vida cotidiana como en los periodos festivos, la figura del santo patrono aparecerá siempre como el vertebrador de la vida y los destinos de todos sus “hijos”. A él se encomendarán éstos tanto para pedir una cosecha abundante, como para solicitar la curación de las enfermedades que aquejan a sus seres queridos, pasando por la obtención de trabajos asalariados en la ciudad o fortuna a la hora de emprender un negocio o de iniciar un viaje.

Y lleva sucediendo desde tiempos inmemoriales, el hombre puede pedir a los dioses lo que quiera, pero a cambio ha de ofrecerles algo si quiere que sus súplicas sean escuchadas y atendidas. Así, estandartes ricamente bordados, joyas de oro, conjuntos musicales a la última moda contratados para amenizar las tardeadas de los gremios, la entrega de cochinos adultos a las sociedades de devotos, sustituidos por pavos o gallinas cuando la economía familiar no está muy boyante; regalar ropa, comida, morrales o trastes en el atrio de la iglesia a cualquiera que lo solicite después de la procesión, y siempre adornados con la efigie bordada, impresa o pegada del santo y el nombre de la familia que lo regala. Absolutamente todo resulta susceptible de ser “prometido” al santo a cambio de obtener sus favores. Favores que habitualmente fueron solicitados a título individual o familiar, pero que también pudieron ser pedidos por y para el bien de la comunidad en su conjunto, tal y como aconteció cuando una epidemia de “viruela negra” amenazó con exterminar a toda la población de Nunkiní y san Diego solicitó, a través de un *jmeen* al que se le apareció en sus sueños, la construcción y quema de un Caballero de Fuego para terminar con la enfermedad.

A través del estudio pormenorizado que de la figura del santo patrón propongo, intentaré acercarme y explicar las formulas a través de las cuales este elemento *a priori* externo y ajeno a la cultura maya local, como lo es un santo hispano traído por conquistadores hace cinco siglos,⁴ ha sido adoptado, apropiado y re-elaborado hasta

⁴ En lo que respecta al proceso de adopción de los santos por los indígenas americanos Paola García afirma, basándose en testimonios de religiosos en Guatemala, que “los indígenas aceptaron, sin demasiada resistencia, a los santos en sus prácticas religiosas” (2006: 194). A ello seguramente ayudó el

convertirse en el referente principal de la identidad comunitaria de Nunkiní y en un modelo moral para sus habitantes. Trataré de mostrar como esta figura ha logrado traspasar las fronteras de la alteridad étnica para convertirse en un personaje local, dotado de una personalidad, historia e identidad propias, profundamente vinculadas tanto a su imagen en la población como al transcurrir de la vida local. Tanto es así que para sus devotos indígenas resulta completamente impensable que su mismo santo patrono tenga tumba y señoree sobre otra población, tan alejada y desconocida como la española Alcalá de Henares.⁵ Sin duda ese san Diego extranjero y tan lejano sólo comparte nombre con el que es el principal mecenas de la localidad porque, al fin y al cabo, el suyo es único y se encuentra todo el año (en cuerpo y alma) dentro de la iglesia de Nunkiní. Y es que debemos incidir en que los poderes milagrosos que detenta el santo no se vinculan con el personaje histórico que aparece representado en la imagen sino con la imagen misma,⁶ la cual es considerada no como una mera representación de aquel, sino como el santo en sí mismo.

Al respecto Mario Ruz asienta que “los santos no son concebidos como representaciones icónicas de figuras históricas o míticas ni tampoco epifanías de una deidad única. Sean tenidos por dioses ellos mismos, por mensajeros de éstos o por héroes culturales [...] son personajes por derecho propio, y personajes de tal manera reinterpretados que al mismo tiempo que la segunda persona de la Trinidad cristiana se concibe a menudo no como un dios sino como integrante del santoral, a éste se incorporan en ocasiones – en contrapartida – antiguas divinidades mayas” (2006: 21-22). Así se refleja en creencias tan arraigadas en la mentalidad de los nunkinienses como el hecho de creer que el *pixán* de su santo patrono se encuentra dentro de su talla de madera en la iglesia o, por poner un solo más ejemplo, que no deben emplear “malas

hecho de que en el sistema autóctono existían elementos complementarios, como la multiplicidad de divinidades que los mayas tenían en su panteón y que fueron sustituidas por los santos a la llegada de los españoles: “al espacio saturado de ídolos sucedía un nuevo espacio poblado de santos y de sus imágenes” (Gruzinski, 2007: 163).

⁵ A pesar de tratarse de un santo perteneciente a la tradición católica romana y que, por tanto, posee una denominación universal. Pese a ello, la “versión” maya peninsular que de san Diego de Alcalá observaremos en Nunkiní hará que “su significado, su poder, su perfil simbólico” sean tan singulares que pareciera tener una denominación específica a este poblado de Campeche. Algo similar ocurre, por ejemplo, con el San Juan de los tzotziles de Chamula que es radicalmente diferente al San Juan de cualquier región española, a pesar de que las respectivas imágenes sean muy parecidas (Gutiérrez, 1984: 167-168).

⁶ Entre las etnias mayances las imágenes de sus santos locales no son vistas como meras representaciones de personas santas, sino que en sí mismas las imágenes son santas, milagrosas, animadas y poseen una esencia propia. En este sentido, a decir de Ruz los santos desde la época colonial fueron personajes mucho más vinculados con las culturas nativas locales que con la ortodoxia eclesiástica (2002c: 267).

palabras” estando ante su presencia so pena de que las escuche y castigue a quien las profirió. Más adelante me ocuparé con mayor detenimiento de este aspecto esencial de la percepción indígena sobre el santo patrón de la comunidad.

A continuación voy a comenzar por la tradición oral construida en Nunkiní en torno a la figura de san Diego de Alcalá. A través de ella podremos comprender los mecanismos puestos en juego por la sociedad local para conseguir apropiarse y legitimizar el papel del santo como el protector sobrenatural de la localidad. Para ello lo primero será atender a la forma por la cual se imaginan los vecinos de la población que hizo su aparición el santo y, al mismo tiempo, el discurso que han construido en torno a este hecho para justificar su permanencia definitiva en ella con el objetivo de proteger y regir los destinos de sus habitantes y así, de esta forma, lograr “trascender su referente católico para convertirse en un elemento identificador de un origen territorial común” (Petrich, 2006: 253). Porque si bien el arribo del santo a esta población se relaciona directamente con el de los conquistadores, el hecho de que haya permanecido en ella hasta la actualidad se deberá únicamente a su propia voluntad y, por supuesto, a la de sus fieles vecinos. No en vano, a día de hoy, uno de los calificativos que recibe san Diego de Alcalá por parte de sus devotos vecinos es que se trata de “el jefe” de Nunkiní.

Del arribo de san Diego de Alcalá a la población de Nunkiní.

Como si de un hombre estuvieran hablando, al interrogar a cualquier vecino de Nunkiní acerca de los orígenes del santo patrono en la población, no dudará un instante en afirmar que “*vino con los españoles*”, en compañía de sus dos “hermanos”: el “Santiaguito” que está en Halachó y el “san Dieguito oscuro” de Temax, ambas poblaciones pertenecientes al vecino estado de Yucatán. Si bien nadie sabe explicar a ciencia cierta por qué estos tres santos se consideran hermanos, las similares versiones que existen en la narrativa local en relación a la llegada de san Diego a Nunkiní coinciden en apuntar y reiterar este vínculo:

“los tres (santos)⁷ fueron traídos por el mismo grupo de españoles. Según se iban separando y quedando en los pueblos se quedaban con una imagen para ellos, así. Como se dividieron en tres grupos así, cada grupo se quedó con una imagen que asentó en tres pueblos diferentes: Temax, Halachó y aquí en Nunkiní”.

⁷ Los textos entre paréntesis que aparecen en las citas textuales de los informantes son añadidos propios con el objetivo de facilitar al lector la comprensión de la cita.

El parentesco entre los santos no se traduce, ni la localidad ni en la región que nos ocupa, en las habituales y coloridas visitas de santos que sí se practican en otras áreas de la extensa geografía ocupada por las etnias mayances. Baste con apuntar que, a diferencia de lo que sucede en la región maicera del centro peninsular⁸ o en otras áreas del mundo maya,⁹ en Nunkiní se desconoce la costumbre de trasladar a san Diego hacia las dos poblaciones donde residen sus hermanos con motivo de las celebraciones onomásticas de ambos, así como éstos tampoco acuden a visitar al patrono de Nunkiní (al menos físicamente) el día 13 de noviembre con motivo de su “cumpleaños”.¹⁰ Si existen, sin embargo, relatos que hacen referencia a vecinos que aseguran haber visto en alguna ocasión un caballo blanco pastando dentro del atrio de la iglesia la noche previa al día grande de la fiesta de san Diego. Lo anterior no deja de ser una prueba irrefutable de que el *pixán* o espíritu de Santiago de Halachó acudió a “festejar” a su hermano con motivo del día de su cumpleaños, haciendo para ello el trayecto que separa Nunkiní de Halachó montado en el mismo caballo de color blanco con el que aparece representado en la imagen que de él se encuentra en el interior de 987654212a de la vecina población. Por el contrario, no he escuchado nunca relatos en los que se mencionara la visita de su otro hermano, el que señorea sobre Tekax, quizá porque como asientan los vecinos de Nunkiní “*ese pueblo ya queda más por el sur, está muy alejado de Nunkiní*”.

Referida la forma y la compañía con que hizo su llegada a Nunkiní san Diego, lo que ahora concentrará mi atención es el proceso mediante el cual, un numen extraño a este espacio físico y cultural, hizo su entrada y, lo que es aún más importante, cómo logró ser aceptado o consiguió la legitimación necesaria para erigirse en el patrono de la localidad. Así, mientras el advenimiento del santo se vincula con el arribo de los conquistadores hispanos, su permanencia y la posterior asunción de características propias de un personaje sagrado local, guardián de la población, se debieron únicamente

⁸ Para una minuciosa descripción de todo el proceso ritual que suponen las visitas de santos en el oriente de Yucatán ver el trabajo de Quintal (2003a: 321 y *ss.*).

⁹ Una descripción detallada y rigurosa sobre los mecanismos simbólicos y rituales que guían el sistema de visitas de santos en las Tierras Altas de Chiapas lo tenemos en la excelente etnografía realizada en la población tzotzil de San Andrés Larrainzar por Kazuyasu Ochiai (1985). Por su parte, a día de hoy, las poblaciones zoques y ch’oles de la región serrana que ocupan ambas vertientes de la frontera entre Chiapas y Tabasco realizan frecuentemente visitas de santos donde se concentran, en el caso de las fiestas patronales de las comunidades más importantes como Oxolotán o Amatán, hasta once santos patronos diferentes que acuden como “convidados” a las celebraciones en honor del santo patrón festejado, quien funge, junto a todos sus fieles, como anfitrión.

¹⁰ A diferencia del santoral católico que celebra a cada santo en función del día en que falleció el personaje histórico, para los mayas de Nunkiní el día grande de las fiestas patronales se corresponde con el día del cumpleaños de su santo patrono.

al deseo expresado por el propio santo en este sentido a través de la realización de una serie de acciones extraordinarias o “milagrosas” en beneficio de la comunidad.¹¹ Al respecto, las versiones que manejan los vecinos a través de la tradición oral no arrojan grandes diferencias entre sí. Todas ellas se centran en demostrar como fue la propia voluntad del santo, expresada a través de una acción concreta, la que hizo imposible separarle del que se iba a convertir desde entonces en su nuevo y definitivo hogar.

De esta forma, como ya mencioné, fue al llegar cargado sobre los hombros de los españoles y ser asentado en el suelo cuando san Diego pisó por primera vez la población que ahora lo tiene como su protector y santo patrono. Y a tenor de lo que ilustran los testimonios, el santo debió sentir una especie de amor a primera vista por este territorio y las gentes que lo ocupaban pues:

“Dicen que nada más lo asentaron en Nunkiní su cuerpo (del santo) y que cuando los españoles quisieron llevarlo para otro lugar, así, que fueron a agarrarlo y ya no se mueve... ya no lo pueden levantar. Pensaron que él quería quedarse acá y lo dejaron, así, ya no lo movieron”.

Este relato se complementa a la perfección con otro que me fue narrado por otro vecino de la población, que volvía a señalar hacia la voluntad del propio san Diego como la única causa para que éste se convirtiera en el patrono de la plaza: *“aquí se quiso quedar san Dieguito. Ya no se quiso ir de Nunkiní. Por más que lo quisieron mover ya no se pudo... a los hermanos sí los llevaron a otros pueblos pero él quiso quedarse acá”.* A raíz de esta decisión, tomada de *motu proprio* por el santo, de establecerse definitivamente en el pueblo se procedió a levantar la iglesia, la cual es considerada como *“su casa del santito”*, misma que ha fungido como su hogar definitivo hasta la actualidad.

¹¹ Como acertadamente asienta Quintal para los mayas peninsulares y los patronos de sus pueblos, “no hay santo festejado que no tenga su milagro [...], que no se haya manifestado a la población como poseedor de un poder sobrehumano y capaz de realizar acciones inexplicables para sus devotos” (2003a: 321).



1. Vista exterior de la iglesia de Nunkiní.



2. Vista interior de la iglesia, donde san Diego se ubica en la parte más alta del ábside.

La tan mencionada prioridad de san Diego por Nunkiní plantea claramente un cierto carácter de destino compartido entre el santo y su población de destino. Así, atendiendo a la oralidad, no fueron ni los religiosos españoles ni los habitantes antiguos del lugar los que decidieron quien iba a ser el santo patrono del pueblo; por el contrario, fue el mismo santo quien, después de un largo viaje acompañando a los conquistadores que seguramente lo llevaría a atravesar distintas y numerosas poblaciones mesoamericanas, decidió sin ningún motivo aparente concluir su periplo por tierras americanas en aquella comunidad que su “santa” voluntad le llevó a escoger. De esta forma y a partir de ese momento, el destino de Nunkiní y el de sus pobladores quedó indisolublemente ligado al de san Diego de Alcalá como consecuencia de la “voluntad sagrada” que manifestó éste desde que hiciera su arribo a la población, y a su deseo de compartir su destino presente y futuro con sus pobladores.¹²

Así, a pesar de que en el caso de Nunkiní san Diego de Alcalá no sea el patronímico del pueblo, tal y como sí ocurre en muchos otros lugares del mundo indígena mesoamericano, y por tanto no se le adjudique a él la fundación del pueblo,¹³

¹² En su etnografía del municipio de Yaxcabá (Yucatán), Lizama señala que el santo patrono no sólo es venerado por sus acciones milagrosas a favor de sus fieles “sino primordialmente por haber acompañado a los habitantes en los distintos momentos de su historia, sea éstos felices o dolorosos” (2007: 78). Así acontece en Nunkiní donde, como iremos viendo, el santo no sólo “acompaña” a sus fieles a lo largo de la historia comunitaria sino que, en algunos casos, gracias a sus milagros ayudó a superar las etapas críticas o peligrosas que amenazaban su la propia supervivencia.

¹³ A diferencia de lo que apunta Mario Ruz para la mayor parte de “los pueblos de indios de Chiapas”, que consideran que la fundación del pueblo corrió a cargo del santo(a) patrón(a), los nunkinienses, a pesar de reconocer el origen hispano de su patrono, no consideran que éste fuese el fundador de la población, pues ésta ya existía cuando hicieron su arribo los conquistadores. Lo anterior, siguiendo lo apuntado por el mismo autor, supone que sus creencias sean más cercanas a las que al

es un hecho que su adopción como patrono sagrado del mismo es justificada en la tradición oral a través de un hecho extraordinario, como lo es que fuera el propio santo quien escogiera la población donde deseaba vivir. De esta forma, como ya apuntara Perla Petrich para el caso de los santos de las poblaciones mayas que rodean el lago Atitlán en Guatemala, “se niega toda arbitrariedad e intervención institucional (decisión eclesiástica o voluntad de un sacerdote) o personal (compra de la imagen, donación, etcétera)” (2006: 225) a la llegada del santo. También, como sucede con una buena parte de los santos patronos de las poblaciones indígenas de Chiapas y Guatemala, el santo de Nunkiní fue peregrino. Fue un largo viaje el que le condujo hasta el que sería su lugar de residencia definitiva¹⁴ pero, a diferencia de lo que acontece en las regiones anteriores, san Diego no fue el fundador del pueblo pues éste ya existía antes de su llegada.¹⁵ Como iremos reiterando a lo largo del presente capítulo, fueron sus poderes, expresados en forma de acciones milagrosas realizadas en y para la comunidad, los que terminaron por afianzar la fe de los hombres y mujeres de Nunkiní hacia su figura. Mismos que acabaron por legitimarlo como el santo patrono y le hicieron merecedor de ser el destinatario del más complejo, costoso y prolongado ciclo ceremonial y ritual de todos cuantos se dan en el ámbito comunitario. De esta forma san Diego de Alcalá acabó por transformarse en el máximo exponente del sistema religioso local, en el referente de la identidad y la moral de los habitantes de la localidad y, en definitiva, en el símbolo sagrado por excelencia de ésta.¹⁶

Apropiación de la figura de san Diego por parte de la comunidad.

La centralidad de la figura del santo patrono de Nunkiní queda patente desde la primera vez que se presencia y participa en el formidable despliegue que realiza toda la comunidad con motivo de la celebración de la fiesta patronal, o mientras se conversa

respecto existen en los pueblos españoles y guatemaltecos “donde a veces se apunta que la imagen llegó o se apareció en el lugar tiempo después, como acotan los chortís” (Ruz 2002b: 329).

¹⁴ Pareciera ser una característica muy extendida (casi una regla general) el hecho de que los santos patronos que señorean sobre las diversas regiones del vasto mundo maya llegaran a sus actuales poblaciones después de realizar un largo peregrinar (Ruz, 2002b y 2006; Petrich, 2006), aspecto este que no se encuentra muy alejado de la realidad histórica.

¹⁵ Para un disfrutar de un completo y poético recorrido por algunos ejemplos de la tradición oral presente en las comunidades mayas ubicadas en Tierras Altas (Guatemala y Altos de Chiapas) en torno a la fundación de los pueblos por los que ahora son sus santos patronos epónimos, remito al lector al ensayo de Mario Ruz “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya” (2006).

¹⁶ Siguiendo a Clifford Geertz (2005), la función de los símbolos sagrados es sintetizar el *ethos* de un pueblo, su estilo estético y moral, su calidad de vida, su carácter y su cosmovisión del mundo. Son parte de un proceso dinámico que se encuentra en continua producción, utilización y transformación de prácticas colectivas.

durante los preparativos de un gremio, aunque sea superficialmente, con alguno de los socios que lo integran. De un proceso de reflexión más profundo y pausado se requiere para tratar de comprender las fórmulas empleadas por los actores sociales para adoptar, re-interpretando, una figura que en su origen era tan exógeno como un santo franciscano español, pero que acabó por convertirse en un símbolo primordial de la propia identidad comunitaria de los vecinos de la comunidad donde realizamos nuestra investigación.

¿Cómo o por qué un santo tan profundamente hispano como lo es san Diego de Alcalá llega a erigirse en el eje sobre el cual gravita el sistema religioso de un pueblo maya como Nunkiní? La compleja respuesta que debería seguir al interrogante planteado bien podría resumirse en las aseveraciones hechas por Mario Ruz en el sentido de que “los santos constituyen el ejemplo privilegiado de la capacidad maya para integrar conceptos, iconos y símbolos en su imaginario cultural [...] se trata de seres pertenecientes a la cultura local, no de importaciones occidentales [...] superaron la barrera de la alteridad para venir a formar parte del *Nosotros* maya” (2006: 22).

¿Pero de qué forma los mayas de Nunkiní hicieron y siguen haciendo suyo hasta el extremo de convertir en una divinidad *cuasi* omnipotente y omnisciente a una figura en origen externa como la de su santo patrón? Las formulas de apropiación han sido (y siguen siendo) muy variadas y, lo que es más importante, efectivas. Pero quizá la más efectiva de todas ellas sea la que ha convertido a san Diego de Alcalá en un vecino poderoso, pero vecino al fin y al cabo, de la población. Así, la imagen que del santo se encuentra dentro de la única iglesia de Nunkiní, depositada dentro del nicho más alto de ésta, no se piensa como la representación iconográfica de un personaje histórico que residió en España durante el siglo XV sino como un personaje único, con personalidad propia, sagrada y poderosa en sí misma. De hecho nadie se refiere a ella con el calificativo de estatua o imagen, sino que siempre emplean su nombre propio: san Diego o, en todo caso, algún diminutivo cariñoso como el de “san Dieguito” o “el santito”.¹⁷ El hecho de que su imagen sea considerada la personificación (y no como la representación) de un personaje “sagrado” y no una mera representación se aprecia, por ejemplo, en el trato especial que se la dispensó en una ocasión con motivo de la visita

¹⁷ Al respecto Ruz apunta que “sea cuales fueren su naturaleza y su jerarquía, los santos son tenidos casi invariablemente por entes individuales encarnados en sus imágenes”, y continúa, citando la etnografía sobre los pokomanes de Gillin, que los miembros de esta etnia no poseen un término para imagen, y “consideran que éstas son personajes por derecho propio, en vez de ser representaciones materiales de personajes históricos o sagrados... [se habla de ellas usando] las mismas palabras que sirven para referirse a las personas vivientes, aunque las formas son siempre respetuosas” (Ruz, 2006: 41).

que realizó a la catedral de Campeche hace varios años. El viaje de casi 100 kilómetros hasta la capital del estado, lo realizó el santo sobre el remolque de una camioneta. Con el fin de protegerlo de las posibles inclemencias del extremo clima tropical se construyó sobre el remolque una vitrina de metacrilato que *“le protegía del sol y la lluvia al tiempo que se permitía que la gente le pudiera ver mientras hacía su recorrido y el santito pudiera ver por donde lo iban llevando en el viaje”*. Lo anterior no hace sino demostrar que san Diego, a través de su cuerpo, puede ver y sentir lo que sucede a su alrededor.

El “cuerpo” de madera del santo sirve además de contenedor, como si de un cuerpo humano cualquiera se tratara, de su parte intangible, esto es de su alma, espíritu o *pixán*.¹⁸ De esta forma se imagina que el santo patrón reside en el pueblo físicamente, pues su cuerpo se encuentra los 364 días del año en el interior de la iglesia, y también anímicamente, pues su *pixán* permanece la mayor parte del tiempo en el interior de su ya citada envoltura material. No resulta extraño, en consecuencia, que los pobladores de Nunkiní vean a san Diego como alguien cercano que, a diferencia de otras figuras más lejanas y abstractas del panteón católico, comparte con ellos las penas y alegrías de la existencia cotidiana comunitaria:

“san Diego está en el pueblo y la protege a la gente, allá en la iglesia lo ves siempre... pero como el Dios nadie lo ve. Nosotros no lo sabemos dónde está; nada más cuando ves los árboles que se están moviendo así, dicen que el Dios los mueve desde el cielo pero nosotros no podemos verlo así. Igual es con el santito, está difícil que lo puedes ver”.

¹⁸ Algo similar refiere Pedro Pitarch para los santos del poblado tzeltal de Cancuc (Chiapas), los cuales se ubican “en la misma categoría que los seres humanos”, pues además de que para enumerarlos se utiliza el mismo numeral que el de los hombres, se considera que están dotados de las mismas entidades anímicas que éstos, es decir un *ch’ulel* y 13 *lab*. La única diferencia que guardan respecto a los seres humanos es que en los santos el alma está “exteriorizada”, “como si fueran una piel dada la vuelta” (1996: 191). Para mayores datos sobre la naturaleza y las características de estos santos tzeltales consultar el ensayo de Pitarch “*Conjeturas sobre los santos tzeltales*” (2006).



3. San Diego en su “casa”, desde donde señorea los destinos de los vecinos de Nunkiní.



4. Con motivo de las fiestas patronales, la imagen se coloca a ras de suelo para estar más cercana a sus fieles.

De esta forma tenemos al santo patrón convertido en un ser que, pese a sus especiales poderes y características sagradas, comparte ciertos rasgos humanos con sus vecinos de carne y hueso, amen de residir en el centro mismo de la población sobre la que señorea. Sin embargo, un rasgo que no comparte con sus fieles es su extraordinaria capacidad para desdoblarse y abandonar su cuerpo de madera para, únicamente “*en espíritu*”, recorrer durante las noches los caminos y veredas de la población, velando así por el bienestar de todos los vecinos de Nunkiní y protegiéndoles de cualquier mal. Así lo aseguran los informantes cuando refieren que san Diego:

“no está en el cielo así, está en Nunkiní siempre. Él vive en la iglesia y allá está su casa. Hay tiempo en que sale (de la iglesia) pero depende de la suerte de uno que lo ve, no todos nosotros lo podemos ver”.

Y es que, como sucede con todos los demás seres poderosos que dominan los diferentes ámbitos del mundo maya, no todas las personas tienen la capacidad de verlos aparecer, pues su corporeidad intangible, que se refiere como *ík* o “*de puro viento*”, los hace invisibles para la gran mayoría de los mortales.¹⁹

¹⁹ Una característica que se repite en todas las entidades poderosas es su invisibilidad. Sólo aquellas personas dotadas de un poder especial o que nacieron con cierto “don” (como sería el caso de los especialistas rituales o *h-meeno’ob*) poseen la capacidad de verlos e incluso recibir mensajes de ellos.

Según se me explicaban durante los preparativos de los gremios, incluso aquellos que tienen la “fortuna” (o el poder) de ver al santo patrón deambular por la población deben cuidarse mucho de hacerlo público o alardear al respecto, pues de hacerlo se exponen a sufrir un fuerte castigo por su locuacidad: *“así dice la gente, que (san Diego) sale en la noche cuando la gente está durmiendo... pero los que lo ven y hablan de cómo le parecieron... pero no tardan en morir las personas que lo dicen cómo lo vieron, así. No es para que platiquen esas cosas, es la suerte de cada uno”*. Sin embargo, algunas personas parecen contar con el permiso del propio san Diego para hablar sobre su visión al resto de los vecinos y, de esta forma, fortalecer la devoción y la confianza la comunidad siente por él: *“Algunos (vecinos) dicen que les dan (permiso) para decirlo, para que sepa el pueblo como es la cosa... hay quien dice que lo ven desaparecer allá en el atrio su espíritu de san Dieguito, por eso la gente de Nunkiní le tiene mucha fe”*.

Esta presencia tan cercana que mantiene el santo con sus fieles a llevado a que éste se haya convertido en la máxima autoridad sobrenatural de la comunidad, en aquel que rige los destinos de todos ellos y del pueblo en su conjunto. A tal extremo el destino de Nunkiní se encuentra ligado al de su santo patrón que dos señoras, mientras torteaban con motivo de la celebración de un gremio, me aseguraban que *“vivimos porque el san Diego lo quiere”*. Y dado que la protección del santo se vincula estrechamente a los territorios de la comunidad, cuando uno de los vecinos debe abandonarlos para acudir a la ciudad a solventar algún trámite, buscar asistencia médica especializada o un trabajo asalariado, antes del emprender el viaje no dejará de pasar a ver a su santo patrono a la iglesia para informarle de su próxima salida y los motivos que la provocan. Solicitará, además, su milagrosa intervención para solventar la situación “especial” que lo está llevando a abandonar a sus hijos y esposa, así como protección para él durante el viaje y para la familia que quedará sola y desprotegida mientras dure su ausencia. Al respecto, cualquier vecino de Nunkiní sabe que *“todas las personas que van de viaje primero han de pasar a ver al san Diego a encender su veladora o su velita para que los cuide. Cuando regresan tienen que pasar otra vez a decirle que ya están de vuelta con bien, tienen que agradecerle”*.

Hasta aquí sólo he mostrado como la población de Nunkiní ha convertido a su santo patrón en una entidad muy cercana, en un vecino con ciertas características humanas (posee cuerpo y alma) y ciertos poderes extraordinarios (capacidad de desdoblarse y recorrer en espíritu a pie el pueblo) que lo convierten en el protector

sobrenatural de la vida comunitaria en su conjunto. Dicha cercanía se hace patente en la creencia generalizada en que san Diego de Alcalá no reside en el cielo sino en la iglesia de la población. Esa cercanía obedece a su total dedicación hacia su principal ocupación, que no es otra que cuidar y proteger a todos los habitantes de la población: *“él está vigilando a las personas para que no les pase nada malo”*. Para lograr este fin no se conforma con permanecer en la iglesia, muchas noches la abandonará para supervisar en persona y velar el sueño de las familias, asegurándose que sus fieles no sufran ningún daño durante el transcurso de la noche. Pero veamos varios de los relatos existentes en la tradición oral de Nunikiní en torno a la figura de su santo patrón. La gran mayoría cumplen con la misión de legitimizar y reforzar la fe en los poderes que posee san Diego, al tiempo que sirven para ilustrar su compromiso para con el bien estar de sus devotos. Otros, por el contrario, ofrecen una explicación razonada acerca de la apariencia externa que presenta la imagen del santo en la actualidad.

Sobre la actual apariencia de la imagen del santo patrón.

Quizá con el objetivo de distanciarse y darle una impronta más autóctona respecto a aquella imagen que de san Diego de Alcalá trajeron los españoles a estas tierras hace ya más de cuatro siglos, existe un relato muy popular en Nunikiní que sirve para dar una explicación de carácter sobrenatural al porqué en el presente la imagen que existe del patrón en la iglesia de la población presenta la cabeza ligeramente levantada y su mirada fija en el cielo. De esta forma, los nunkinienses establecen una primera diferencia, clara y visible (en tanto que hace referencia al aspecto externo del santo) entre aquel san Diego que llegó con los conquistadores, y el santo patrono que en la actualidad señorea los destinos de la comunidad. Al mismo tiempo, el mismo relato al que me refiero cumple con otra función: ilustrar a los humanos sobre el enorme poder que posee el santo, mismo que emana de su condición de ente sagrado, y cómo este poder puede llegar a revertirse actuando en contra de todos aquellos hombres (especialmente los más jóvenes) que incumplen ciertos preceptos morales encarnados en la figura del santo y socialmente muy aceptados, se olvidan de dar las gracias, dejan de atender sus obligaciones ceremoniales y rituales para con él, o incurren en actitudes alejadas de la “humilde” tradición milpera o que son irrespetuosas con ella.²⁰

²⁰ Por ejemplo, es muy habitual escuchar a los milperos de mayor edad atribuir las malas cosechas y los años de sequía que lleva padeciendo esta región, al hecho de que los más jóvenes ya no quieran trabajar la milpa o a la introducción de nuevas tecnologías en los campos de cultivo. Así, don

Las versiones que existen del relato al que me vengo refiriendo no presentan grandes variantes entre sí, pues tampoco ofrecen muchos detalles sobre la forma en que sucedieron las cosas. En un principio, *“cuando llegaron los españoles por acá y dejaron al san Diego”*, la imagen del santo patrón era diferente a como actualmente se aprecia porque poseía la cabeza erguida y su penetrante mirada estaba fija en el frente. Desde dentro de la iglesia y de esta forma el santo presidía los destinos de los vecinos de Nunkiní como lo sigue haciendo en la actualidad. El problema por aquel entonces radicaba en que el enorme poder que atesoraba la imagen se escapaba a través de su mirada, por lo que ésta se convertía en algo *“demasiado fuerte”* para los vecinos que no podían aguantarla y se enfermaban (con *“calentura”*) cada vez que se topaban con ella al pasar por delante de la puerta de la iglesia. Según se relata en algunos casos, como muchas personas todavía no estaban acostumbradas a la presencia del santo en el interior de la iglesia no se descubrían o persignaban al pasar por su puerta, lo que ayudaba a avivar el enfado de san Diego y aumentaba la virulencia con que lanzaba su mirada furibunda contra sus nuevos e irrespetuosos fieles, a los cuales ocasionaba graves enfermedades por este medio. Peor suerte corrían los animales que pasaban, inconscientes del peligro que les acechaba, por la puerta del templo. Apenas entraban en el ángulo de visión de san Diego y caían fulminados al suelo, muertos en el acto *“porque los animales no saben del santo ni de la iglesia”*. Ante los graves perjuicios que estaba ocasionando la mirada del santo a los vecinos de Nunkiní, el Dios Padre decidió intervenir para protegerles²¹ y, para ello, llamó la atención del novato santo patrono pronunciando con fuerza su nombre: *“¡¡Diego, Diego, Diego!! Fuerte le llamaba la atención el Diosito en el cielo”*. Ante tan importante e insistente llamado, no le quedó otra opción más que alzar su mirada en busca de quien con tanta premura le interpelaba, y *“cuando san Dieguito levanto sus ojos, así, el Dios lo dejó quieto así como lo vemos ahora, que siempre está mirando al cielo”*.

A partir de ese momento, y gracias a la intervención divina, la imagen del santo aparece con la cabeza ligeramente inclinada hacia arriba y la mirada levantada. De esta forma, aseguran los vecinos, el santo *“ya no es tan peligroso para los hombres cuando pasamos por delante de la iglesia como antiguo”*. A pesar de ello, todavía en la

José, un milpero de 79 años, exclama: *“por muchas tecnologías que habemos, que si químicos, fertilizantes y otras cosas que se inventan así; el Dios no quiere que se dé (el maíz) porque muchos no creen”*.

²¹ La mayoría de los informantes señalan que el “Dios Padre” intervino de *motu proprio*; sólo en una versión el informante apuntó que la intervención divina se produjo después de que los vecinos se reunieran a rezar pidiendo una solución al problema.

actualidad son muy pocas las personas que al pasar cotidianamente ante la puerta de la iglesia de Nunkiní, bien sea caminando, en bicicleta, en triciclo o en un vehículo a motor, no giran su cabeza hacia ella al tiempo que realizan una breve inclinación o se persignan en señal de respeto hacia el santo patrono.



5. San Diego con su vista ligeramente levantada para evitar dañar a sus fieles con su poderosa mirada.

La importancia de este relato se revela fundamental si consideramos que se trata del primero protagonizado por el propio san Diego en Nunkiní tras haber hecho su arribo con los españoles. En él podemos comprobar como el santo todavía conserva algunos rasgos que lo vinculan con sus orígenes hispanos a ojos de los indígenas. Este sería el caso del uso desmedido que hace de su fuerza y poder, causando a través de él graves daños a los pobladores de la comunidad, mismos que ya le había adoptado como su santo patrono protector. Observamos como en el relato aflora esa visión dual que el pensamiento maya yucateco suele asociar con la gran mayoría de los seres de carácter sagrado.²² Si bien por una parte éstos pueden (y suelen) utilizar sus poderes extraordinarios para cuidar y beneficiar a los humanos, siempre y cuando éstos les honren y ofrenden adecuadamente y dentro de los plazos previstos, bajo ciertas circunstancias pueden revertirlos al sentirse agraviados y utilizarlos para castigar a esos mismos fieles con diversos males como enfermedades o accidentes de gravedad

²² Como veremos en los capítulos correspondientes, los seres poderosos que conforman los tres pilares del sistema religioso de los mayas de Nunkiní (el santo patrono, el Caballero de Fuego y los diferentes “dueños” de raíz prehispánica) poseen características duales en el sentido de que son capaces tanto de causar el bien y ayudar a las personas que se lo solicitan, como de dañar y perjudicar a aquellos que incumplen sus obligaciones para con ellos o violan ciertos preceptos morales que impone la tradición.

variable, desgracias de índole familiar, muerte de animales domésticos, pérdida de cosechas y, en casos extremos, hasta con la muerte.²³

Si bien es cierto que al poco tiempo de haber llegado a Nunkiní san Diego podía estar haciendo un mal uso de sus poderes, bien intencionadamente bien porque todavía no los controlaba, el caso es que al poco tiempo la comunidad logró, gracias a la intervención del Dios Padre, “domesticarlo” de tal forma que dejó de causar males a las personas y animales de la comunidad. De esta forma, solucionados los problemas iniciales de adaptación a su nuevo entorno (social y físico) y a sus “nuevos” poderes, el santo patrono pudo abocarse, de forma ininterrumpida y hasta la actualidad, a su principal y más importante tarea que no es otra que la de ser el protector del pueblo y sus moradores ante cualquier amenaza que pudiese llegar a amenazar su existencia (huracanes, epidemias, incendios, plagas, etc.). Para contrarrestar los diversos peligros que a lo largo de la historia de Nunkiní han amenazado a sus habitantes, san Diego de Alcalá se ha visto obligado a echar mano de sus variados poderes extraordinarios, visualizados por sus fieles a través de la realización de milagros muy diversa índole. A continuación voy a pasar a ocuparme de los diferentes tipos de acciones milagrosas acometidas por el santo patrono a lo largo de la historia local, tanto las que se dieron en el ámbito comunitario como las que acontecieron a un nivel más íntimo, en el seno familiar. Veremos como en la tradición oral dichas acciones fungen como fuente de legitimidad de la figura del santo como garante de la supervivencia física de la población, referente moral para los vecinos y, en definitiva, como el foco virtual del sistema religioso local, sobre el que se concentra buena parte del sentido de unidad, solidaridad y pertenencia a la comunidad de parte de los habitantes de la comunidad.

Los milagros de san Diego de Alcalá en Nunkiní.

Como apuntan Quintal y su equipo del INAH en sus completas etnografías sobre las diversas regiones culturales que conforman la Península de Yucatán, los milagros son el elemento esencial a través del cual los santos patronos hacen público a la población que les acoge su posesión de un “poder sobrehumano”, mismo que les permite ser capaces de “realizar acciones inexplicables para sus devotos”. De esta forma los “milagros” constituyen muestras de sus poderes, y estos poderes garantizan a la población la

²³ Más adelante, en este mismo capítulo, me ocuparé de esta parte vengadora del santo hacia sus fieles con diversos casos registrados de personas que fueron objeto de la acción punitiva del santo que, entendida como preservadora de la moral y las tradiciones comunitarias, no es del todo vista como negativa.

capacidad del santo para actuar a favor de sus fieles y en contra de los incrédulos (2003a: 321). Al mismo tiempo, el hecho de que el santo haya hecho gala de sus milagros en beneficio de la comunidad, le acreditará como una figura digna de ser celebrada y festejada como el protector sobrenatural de la población en la que funge como patrono.²⁴

El caso de san Diego de Alcalá no es una excepción a la regla mencionada, muy al contrario sobre pasa con creces el número de milagros que suelen ser habituales. Así, los múltiples y variados milagros que se le atribuyen en la tradición oral de Nunkiní al lego franciscano hacen de él una figura tenida por muy poderosa (*“muy milagrosa”*, a decir de los informantes). Todos los milagros realizados por el santo patrono a lo largo de la historia de la población son los que, a ojos de sus fieles, vienen a justificar su devoción, el carácter de “muy tradicional” que detenta la población, y el complejo ceremonial, ritual y festivo que le dedican. Como voy a ir mostrando a lo largo de los siguientes epígrafes, la naturaleza de las acciones milagrosas llevadas a cabo por san Diego son desiguales tanto en el tiempo como en el espacio, pero todas tienen un denominador común: permitieron rescatar a la comunidad de una más que probable extinción y le asumir el papel de protector de la comunidad.²⁵

Con el objetivo de esquematizar los numerosos datos de campo obtenidos al respecto he agrupado las acciones milagrosas de san Diego en distintos apartados en función de varios aspectos que he considerado lo suficientemente destacados como para considerarlos particulares. Así, en un primer apartado me voy a centrar en la re-interpretación y resignificación que ha sufrido uno de los milagros “oficiales” del santo, recogido en su propia hagiografía y reconocido por la Iglesia Católica. A través de este ejemplo concreto veremos como la oralidad local ha adoptado, re-adaptándolo a la realidad cultural local de los mayas peninsulares, una acción milagrosa protagonizada en vida por fray Diego que a la postre serviría para convertirle en santo. Posteriormente

²⁴ Todos los santos patronos repartidos por el territorio peninsular son poseedores de algún milagro que los acredita como merecedores de los festejos que se les brindan anualmente en sus respectivas localidades, mismos que se convierten en la fiesta más importante del año pues “expresa un conjunto de tradiciones en las que refrenda el compromiso de rendir culto a un santo cuya protección se solicita [...] se agradece la compañía y la protección porque, en última estancia, el que los hombres puedan seguir celebrando es porque continúan existiendo” (Lizama, 2007: 78).

²⁵ Este mismo aspecto es destacado por Perla Petrich para los santos de las etnias mayances que tienen asiento en los Altos de Guatemala, ilustrándolo además con diversos ejemplos de sus tradiciones orales. En este sentido la autora asegura que “la función más importante del santo es la de proteger al pueblo contra cualquier daño: catástrofes naturales (inundaciones, incendios, terremotos) y también “malos consejos” y seducción de los Dueños de las montañas, quienes ofrecen riquezas. También defiende de actos reprochables (robos, acciones del ejército, etc.). En general se les atribuye el deber de intervenir en todos los problemas, de cualquier índole, que aquejen a la comunidad” (2006: 231-232).

me ocuparé de los distintos milagros de “carácter comunitario” que se le adjudican en la localidad y que tienen como denominador común aspectos tales como el ser reconocidos unánimemente por la gran mayoría de los vecinos, haberse producido en un tiempo pasado y estar dirigidos a salvar a la comunidad en su conjunto de una amenaza incontrolable. Para finiquitar este rubro me centraré en los que he calificado como “milagros de carácter individual”, pues han tenido como destinatarios a individuos (o familias) concretos que a través de la formulación de una “promesa” (hecha con “muchacha fe”) consiguieron ser escuchados y vieron atendidas sus peticiones por el santo patrono. Así, mediante un repaso minucioso del espectro milagroso que se le adjudica a san Diego en Nunkiní pretendo tratar de comprender su tipo de personalidad sagrada, saber cuáles son sus principales poderes y las formas en que los puede emplear, conocer las áreas donde fija preferentemente su actuación, e indagar las vías por las que los hombres y mujeres de la población interactúan con el santo.

Re-interpretando la hagiografía oficial del santo.

La gran mayoría de los habitantes de Nunkiní desconoce o no conceden ninguna importancia a la hagiografía oficial de la Iglesia Católica sobre su santo patrono. A nadie parece importar demasiado, fuera del hecho anecdótico de que el antropólogo comparta nacionalidad con el santo, que san Diego de Alcalá naciera en Andalucía en el seno de una familia pobre, que fuera un fraile franciscano o que en vida peregrinara hasta Roma, donde consiguió salvar a muchos peregrinos de morir a consecuencia de una virulenta epidemia que se había desatado en la ciudad santa. Para los vecinos de Nunkiní su santo patrono es un personaje indisolublemente ligado al ámbito comunitario, alejado de los referentes oficiales del catolicismo y, por tanto, de su “historia oficial”. Es en Nunkiní donde san Diego de Alcalá reside desde tiempos inmemoriales. Es aquí y no en cualquier otro lugar, donde el santo ha hecho gala (legitimándose con ello) de todos sus poderes a través de la realización de variadas acciones de carácter mágico-extraordinario, en la gran mayoría de los casos buscando el beneficio de la población en su conjunto o de alguno de sus residentes.

A pesar de ello, en la tradición oral local existente en torno al santo patrón he podido localizar un relato sobre las acciones benéficas protagonizadas por el personaje histórico de fray Diego en vida. Dicho relato parece ser una adaptación libre de uno sucesos que aparecen referidos en la hagiografía oficial del santo, el que constituye el principal y más popular de todos sus milagros. En él cuento se trata de dar explicación a

uno de los rasgos más característicos de la iconografía que acompaña tradicionalmente a la imagen del santo que permanece en la iglesia de la población: los roscos de pan que lleva colgados de su brazo izquierdo.²⁶ Dichos panes juegan un papel fundamental con motivo de la celebración del día grande de las fiestas patronales el 13 de noviembre. Es costumbre que ese día, dando cumplimiento a las promesas formuladas al patrono a lo largo del año, las familias solicitantes se coloquen en el atrio de la iglesia para regalar pan a todos aquellos vecinos que acudan a solicitárselo al concluir la procesión. Regalando comida a quienes se la solicitan para saldar su deuda con el santo, las familias de Nunkiní emulan cada año la actitud solidaria mostrada por aquel, reeditando la imagen de caridad y generosidad que le era propia.

El relato que me fue narrado por don José, un mayero de 76 años que continúa dedicándose a las tareas propias del campo, hace hincapié en el carácter ejemplarizante y moralizante que poseen las acciones realizadas por el santo entre los habitantes de Nunkiní y en su territorio. En la narración se hace especial hincapié sobre las cualidades morales de san Diego, principalmente en su generosidad hacia los más necesitados, a los que regalaba la comida que hurtaba a los superiores del convento donde servía. En este punto el relato de Nunkiní coincide con la hagiografía oficial, con la salvedad de que en lugar de pan regalaba tortillas, alimento mucho más cotidiano en una población maya que el “francés”.²⁷ La principal diferencia que se da entre la narración de Nunkiní y la que figura en la hagiografía oficial de san Diego esta en la acción milagrosa que se le atribuye al santo. Mientras que en el último caso el santo convierte en flores la misma comida que había “robado” de la alacena del convento y que llevaba oculta entre sus hábitos cuando fue sorprendido por el portero (1984: 10-11); según el relato recopilado en Nunkiní el santo es acusado ante sus superiores por un compañero envidioso, justificando él sus acciones alegando que la comida que saca es para dársela a los pobres. Es la segunda vez que toma la comida de sus superiores, en este caso una gallina, cuando se produce la acción milagrosa propiamente dicha. Para poder realizarla cuenta, ni más ni menos, que con la colaboración del Dios Padre. Veamos el relato de don José en sus propias palabras:

²⁶ No sólo a la imagen que del santo existe en la iglesia, sino también todos aquellos retratos, tallas o esculturas que de san Diego de Alcalá aparecen en la iconografía católica, donde siempre se le representa con flores y panes sobre su túnica o en los brazos.

²⁷ En gran parte de la península de Yucatán se denomina “francés” a lo que para un español es una barra de pan común.

“¡Mare! Ese san Diego, dicen que hace tiempo, antiguamente, es un tuup, es cocinero. Cuando regalan algo a los padres (refiriéndose a los superiores del convento), él, como tiene su delantal grande así, le pone las tortillas que regala a los pobres. Entonces un día de esos, que le acusaron al san Diego por otro padre: “que Diego está regalando tortillas y cosas a la gente así”. Le dijeron a san Diego: “¡bueno Diego! ¿Qué te pasa?”. Él dice: “¿qué pasa?, si no estoy haciendo nada malo”, “¿Y las tortillas que estás regalando?”, “sí estoy regalando así, pero sólo a los más pobres”. No lo regala a los ricos, sino a los más pobres que no tienen nada para que comen (sic.). Entonces, así fue la cosa para san Diego. Al mismo Dios lo dieron así para que se regale la tortilla. Y otro día que compra una gallina el padre (refiriéndose al superior del convento) para que (san Diego) lo prepare y una pierna le quita para darle a la gente. “¿Dónde está su pierna de la gallina?”, le dice al san Diego. “No padre, si el gallina no más una pata sólo tiene. Pase donde están los solares, donde vive la gente, pasa a tal hora, a las 12:00 del día”. (A esa hora), las gallinas ya están bajo los árboles, así, y tienen alzado un pie así. “¡Ah, es cierto lo que está diciendo Diego, ya no me va a engañar!”, que dice el padre. No, ni madres, no es cierto: tienen dos patas, él lo quita para que lo regala al pobre. Mientras, viene el padre y sólo una pata tiene la gallina. Jajaja (risas). Mismo Dios tiene dado en su mente para que haga esto, para que tiene (quede) santo, por eso ahorita es san Diego y todos regalan. Tiene su poder. Ese san Diego vive, cuida de Nunkiní, es el patrón”.

En torno a este interesantísimo relato podemos ver reunidos distintos aspectos importantes que atañen tanto a los poderes para hacer milagros que se le imaginan a san Diego, como a los principios morales que se vinculan con su figura y que sirven como modelo para todos sus fieles. Además, a lo largo del relato, vemos desfilar varios elementos “localistas” que muestran como la vida del santo ha ido asemejándose a la cotidianeidad maya alejándose de ese modo de su origen hispano. Así, el santo patrono reparte tortillas a los pobres en lugar de pan. También se refieren los solares donde están las gallinas tal y como sucede a día de hoy en cualquier vivienda de Nunkiní, donde no es difícil ver como los pavos y las gallinas se resguardan del inmisericorde sol tropical del mediodía bajo cualquiera de los abundantes árboles frutales que habitualmente se cultivan en los solares de las viviendas mayas.

Pero lo que más llama la atención del presente relato es la naturaleza del “milagro” que aparece referido en él. Éste, más que una acción mágica realizada por el santo empleando sus poderes, consiste en una suerte de “engaño” mediante el cual san Diego con la intercesión y autorización del propio Dios Creador celeste logra hacer creer a su superior en el convento que las gallinas poseen una única pierna. Todo vale, en definitiva, para que los pobres (aquellos que no tienen nada que comer) reciban alimentos. Lo anterior resulta ser la única prioridad de san Diego en el relato y para lograr su objetivo recurrirá incluso a la mentira. Otra de las características fundamentales del santo en la actualidad aparece ya reflejada en este relato de manera incipiente: su capacidad para comunicarse con la figura del Dios Padre cristiano, mismo que en la cosmovisión de la práctica totalidad de las etnias mayances se encuentra ubicado permanentemente en el lejano espacio celeste y no suele inmiscuirse en los asuntos terrenales de los humanos (Ruz, 2002b: 325 y ss.). Sin embargo, resulta bastante común que cuando una familia sufre el deceso de alguno de sus miembros, los familiares vivos soliciten al santo patrono que interceda por el “espíritu” del difunto ante el Dios Padre,²⁸ solicitándole que perdone las faltas que aquel hubiese cometido en vida, y le franquee la entrada al paraíso *postmortem*. Así pues, el papel de intermediación que juega san Diego entre sus devotos y el Dios celestial resulta una de las labores más apreciadas por parte de sus fieles.²⁹ En el relato de don José, además, se recuerda como la santidad del santo patrono, con los poderes que eso se imagina que conlleva, es algo que le fue otorgado directamente por el mismo Dios porque aquel fue capaz de llevar a cabo la voluntad de éste, que no era otra que alimentar a aquellos que no tenía nada para comer, aún a costa de robar y engañar a sus opulentos superiores, los “padres” del convento.

De esta forma vemos como en la oralidad local, la imagen del lego franciscano ha pasado a convertirse en la de un hombre profundamente poderoso ya en vida (pues contaba con la ayuda del propio Dios, que incluso le concede el “pensamiento” para

²⁸ A pesar de que a Dios Padre se le suele identificar con el Dios creador nativo, también es un hecho que dado el espacio celeste que ocupa, tan alejado de la cotidianeidad comunitaria, “rara vez se le tiene por un personaje de particular importancia o con función definida, y en algunas comunidades no se considera que influya directamente en los asuntos humanos”. La excepción al respecto estaría en aquellas comunidades donde “el Padre Eterno” funge como santo patrono local, a la manera del antiguo poblado de filiación tzeltal y tojolabal de Zapaluta, en Chiapas (Ruz, 2006: 53).

²⁹ El papel de intermediarios de los santos ante Dios resulta muy recurrente en muchas etnias mayances, “claro se aprecia entre los chontales de Tucta, para quienes san Mateo es “el camino”, es decir el intermediario adecuado para llegar a Dios [...], para los pokomames de san Luis, los santos son abogados de los mortales “ante el trono de Dios” [...], para los k'ekch'ís, bastante menos ortodoxos, el santo es intermediario ante Tzultak'a, Señor del Cerro” (Ruz, 2006: 40).

obrar), pero que actúa en contra de la propia institución de la Iglesia a la que pertenece, cuyos responsables acumulan y consumen alimentos que nada les cuesta conseguir pues o bien les han sido entregados como pago de impuestos, se los han regalado, o bien los han adquirido con dineros que nunca obtienen a través de su trabajo.³⁰ Tenemos, entonces, que la imagen institucional de la Iglesia católica no queda muy bien parada en este relato, pues hasta el mismo san Diego la debe burlar para alcanzar a lograr su objetivo, que no es otro que el de alimentar al hambriento. Si nos retrotrájesemos a los tiempos de la conquista y la colonia, no nos costaría demasiado imaginar a quienes les estaría robando san Diego la comida y a quienes se la regalaría. Parece claro entonces que el relato muestra la forma en que el santo toma partido abiertamente por los más desfavorecidos (los indígenas) y no presenta ningún reparo en quitarles a los que más tienen, que además son los “suyos”, para demostrarlo. Para ello cuenta con la inestimable ayuda del Dios Padre, quien desde el cielo ilustra al santo sobre la forma en que logrará engañar a sus superiores (“*mismo Dios tiene dado en su mente para que haga esto, para que tiene (quede) santo*”) y que éstos no le descubran compartiendo un muslo de la gallina que le habían entregado para que les cocinara. Así pues, hasta el máximo objeto de la devoción católica parece tomar partido en la narración en contra de sus propios representantes (la jerarquía eclesiástica) y a favor de san Diego de Alcalá, el héroe de esta historia, que se arriesga así mismo para robar comida a sus superiores y poder alimentar a los más desfavorecidos que no tienen que comer.³¹

Los milagros de carácter comunitario de san Diego en Nunkiní.

Vamos ahora a ocuparnos de otra serie de acciones milagrosas llevadas a cabo por el santo patrono de la población de Nunkiní. A diferencia del ejemplo que acabamos de ver, todas las acciones milagrosas (o los relatos acerca de ellos) que ahora van a ocuparme fueron realizadas por san Diego dentro del ámbito comunitario, y los beneficiarios de ellos no fueron personas concretas sino el común de la población. Por

³⁰ Casi interminable es la lista de pleitos, protestas y revueltas que protagonizaron los grupos indígenas americanos con motivo de las pesadas cargas tributarias que les eran impuestas por la administración eclesiástica. Hasta la actualidad los precios que cobra la iglesia por administrar ciertos sacramentos resultan elevados si los contrastamos con los ingresos medios de una familia campesina. Valga como ejemplo que el salario mínimo por día de trabajo para un campesino oscila entre los 55 y 70 pesos, y la iglesia cobra 150 pesos por celebrar una misa por encargo.

³¹ En este punto es de suma importancia destacar como en la tradición oral de Nunkiní, como en otras muchas de carácter indígena, “las creencias tradicionales y las católicas funcionan como vasos comunicantes [...] se afirma, por una parte, la pobreza como un valor positivo y la riqueza como negativa ya que implica (avaricia, abusos) la servidumbre y finalmente la muerte. Por otra, se intenta dejar abierta la posibilidad de una cierta “redención” de esos ricos si hacen donaciones [...]” (Petrich, 2006: 229).

ello, es a través del relato de estos milagros comunitarios como el santo se legitima como el máximo protector sobrenatural del pueblo y de su gente, así como el depositario de una serie de poderes extraordinarios que lo hacen acreedor del culto y devoción de sus fieles. A diferencia otro tipo de “milagros” de san Diego, realizados a favor de una familia o individuos particulares, los milagros que he denominado “comunitarios” son ampliamente reconocidos y aceptados por todos los vecinos. Muy pocas son las personas que no han escuchado hablar alguna vez en su vida sobre aquella plaga de langosta que amenazó con devorar los frutos de las milpas de Nunkiní, o sobre el incendio que se desató en la plaza y que fue sofocado por el santo, o de la epidemia de viruela negra que apunto estuvo de extinguir a todos los pobladores y que, gracias a la intervención del santo, desapareció de un día para otro.

El *corpus* de datos obtenidos al respecto nos ofrece cuatro milagros específicos que me atrevo a considerar de carácter comunitario. Las narraciones de estos milagros, escuchadas hasta la saciedad en charlas informales o en los diferentes gremios a los que asistí a lo largo de los cuatro años en los que participé en las fiestas en honor al santo patrón, están muy estandarizadas y apenas presentan variaciones entre sí en las versiones que ofrecen unos informantes y otros. Estas cuatro acciones milagrosas, sin excepción, me fueron narradas con una mezcla de sentimientos: de respeto hacia los poderes que demostró poseer san Diego; de firme reafirmación en la devoción personal hacia la figura del patrono sobrenatural de la población por el compromiso que demostró tener tanto con la seguridad como con el bien estar de la comunidad. En definitiva, estos milagros de carácter “comunitario”, tan extendidos en la tradición oral de Nunkiní, fungen como aglutinantes de la cada vez más heterogénea sociedad local,³² convirtiéndola en una comunidad de creyentes que refuerza sus lazos a través de la fe y la devoción al santo patrono de “su” comunidad. De esta forma, la creencia generalizada de la población en una serie de milagros concretos, mismos que han pasado a formar parte de la propia personalidad del santo y de la historia local, ayudan a crear y reforzar un sentimiento de identidad comunitaria que tiene como principal referente la figura del santo patrono y, sobretudo, que alcanza su máxima expresión en el complejo ritual-ceremonial-festivo que se realiza con motivo del “cumpleaños” del santo, durante los días en que transcurre la fiesta patronal, en los cuales se refuerza el sentido de

³² A pesar de que la mayoría de los habitantes de Nunkiní siguen dedicándose a tareas agrícolas, cada vez son más las personas que abandonan la población para desempeñarse como asalariados en trabajos de albañilería, camareros, pintores, etc., en cualquiera de los focos urbanos de la Península de Yucatán, siendo especialmente abundante el grupo de los que se marchan a Mérida o Campeche.

pertenencia y los lazos de solidaridad en el interior de las agrupaciones sociales intermedias (familias extensas, grupos de devotos, barrios) y, por ende, en la comunidad en su conjunto.³³

Vamos ahora a ocuparnos, uno por uno, de los cuatro milagros a los que vengo haciendo referencia para, posteriormente, tratar de analizar sus implicaciones sociales, morales y, en último instancia, la forma en que han influido en la conformación de la cosmovisión local en lo tocante a la figura de san Diego de Alcalá. Para ello voy a ofrecer una versión “única” de cada una de las cuatro “historias milagrosas”, misma que agrupará las narraciones de los distintos informantes que, como ya mencioné, presentan muy pocas variantes entre sí. De esta forma referiré el tronco argumental común que presenta cada una de ellas sin por ello obviar, en caso de que las hubiese, las pequeñas variaciones que pudiesen existir en las tramas de los relatos.

De la lucha contra una epidemia de viruela negra.

El primero de los milagros del que me voy a ocupar está relacionado con la aparición de un brote de “viruela negra” en el pueblo que “*amenazaba con acabarse a todas las gentes que vivían en Nunkiní*”. Cronológicamente se trata de la narración que más en el pasado ubican los informantes, refiriéndose al tiempo en el que aconteció con expresiones del tipo: “*cuando la época de los antiguos*”, “*al poco de que llegaron los españoles*” o “*cuando no había llegado la electricidad al pueblo*”. Cuando el etnólogo pregunta por el tiempo concreto, en años transcurrido desde el suceso, las cifras varían ostensiblemente entre una franja cronológica que va desde los 200 a los 400 años. De esta forma tenemos que, a diferencia de los otros milagros que comentaré, para este caso la acción milagrosa de san Diego de Alcalá está ubicada en un oscuro tiempo mítico variable del que no hay ningún testigo presencial, pues aconteció hace tanto tiempo que resulta imposible hallar personas vivas que lo presenciaran y puedan verificarlo. Ni siquiera para que los más ancianos hayan tenido la oportunidad de escucharlo de voz de algún testigo presencial del hecho. A pesar de ello, la ausencia de testigos no resta un ápice de veracidad al hecho comúnmente aceptado de que “*san Diego salvó a Nunkiní de desaparecer por la viruela negra*”. Es más, que la población siga existiendo a día de hoy y que san Diego continúe señoreando su cotidianeidad resultan ser las únicas

³³ La idea de que la figura del santo patrono y su fiesta grande son elementos que permiten a los grupos indígenas recrear y externar un cierto tipo de identidad étnica o comunitaria particular ha sido discutida por muy diversos autores. Una acertada discusión entre los postulados de varios de ellos lo encontramos en la obra de Félix Báez-Jorge (2008: 58 y ss.).

pruebas que necesitan los vecinos para corroborar que el hecho milagroso sucedió tal y como se expresa en la narrativa local.

Así, la forma en que aconteció el milagro fue la siguiente. Hace mucho, mucho tiempo (“*nosotros solamente lo escuchamos que lo digan ahorita, no vemos de esa época del s. XVII que dicen, más de 400 años de esto de la viruela negra*”), una epidemia de viruela negra azotó a la población de Nunkiní cobrándose la vida de numerosas personas, las cuales perecían en medio de fuertes dolores y con sus cuerpos llenos de llagas sangrantes. Todas las versiones registradas al respecto coinciden en señalar que no se consiguió erradicar la epidemia hasta que la comunidad en pleno no “prometió” construir y vestir la efigie de un “español” (un *dzul*) para ser ofrecida en la plaza del pueblo a san Diego, quien para entonces ya fungía como patrono de Nunkiní. En este punto, las dos variantes que presenta el relato del milagro radican en torno a la forma en que la comunidad tuvo conocimiento de la solución, ya mencionada, para aplacar la enfermedad. Según los testimonios de la mayoría de los informantes fue uno o varios *h-meeno’ob*³⁴ de la población quienes, durante sus sueños,³⁵ recibieron la visita y las indicaciones del propio san Diego de Alcalá para que los vecinos construyesen la imagen fidedigna de un *dzul* a tamaño real, misma que debería ser “sacrificada” el mismo día de la fiesta patronal si querían ver desaparecer la enfermedad. En otras versiones fueron todos los vecinos de la comunidad los que, ante la imposibilidad de librarse de la epidemia utilizando las medicinas habituales, decidieron hacer una promesa conjunta, “con mucha fe” y en forma de intercambio, ante san Diego. De esta forma, a cambio de que el santo patrono librara de la viruela negra a Nunkiní, ellos se comprometían a fabricar y vestir la figura de un *dzul*, misma que sería quemada (“sacrificada”) frente a la iglesia con motivo de la fiesta patronal.³⁶ Fuera de una forma

³⁴ El encargado de construir cada año la imagen del Caballero de Fuego me indicaba que únicamente fue don Jerónimo Aké, “*un h-meen muy poderoso, de los antiguos de Nunkiní*”, quien soñó con san Diego y recibió de él la encomienda de construir la imagen de un *dzul* para quemarla con motivo de la celebración de su fiesta.

³⁵ La comunicación entre humanos y númenes (tanto los de raigambre nativa como cristiana) suele darse a través del mundo onírico. Así acontece, por ejemplo, con los *h-meeno’ob* que son visitados en las noches por sus “maestros” ya fallecidos y por los *balamo’ob* para enseñarles los rezos necesarios para curar o el lugar exacto donde hallarán su *sastún* (la piedra de vidrio para diagnosticar) respectivamente. También los santos y las Vírgenes utilizan el espacio onírico para transmitir mensajes a sus fieles. Así, santa Lucía se aparece en sueños a las tzeltales de Tenejapa para revelarlas cómo elaborar sus huipiles, chales pañuelos y adornos para las fiestas (Ruz, 2006: 35). Por su parte, san Juan se apareció en sueños a los ancianos de la etnia ch’ol asentados en Tumabalá, Yajalón, Petalcingo y Tila (Chiapas), para explicarles qué hacer para pedir la lluvia en época de sequía.

³⁶ En el capítulo dedicado exclusivamente a la figura del Caballero de Fuego ampliaré y comentaré con más detalle las versiones existentes sobre su origen, las implicaciones de cada una de ellas

u otra, en lo que todo el mundo coincide es en que a partir de la construcción de este muñeco, denominado *Dzul li k'áak'* o Caballero de Fuego, la enfermedad desapareció y dejó de morir la gente. En conmemoración del milagro acontecido, los 13 de noviembre de cada año se ha seguido construyendo y quemando la imagen de un *dzul* ataviado con “ropas de español” (botas o zapatos cerrados de color negro, sombrero, camisa de manga larga tipo guayabera y pantalón largo color negro) y el cuerpo relleno de pólvora.



6. El “patrón” de la sociedad del Caballero de Fuego posa con la imagen.



7. La imagen del *Ts'uul li k'áak'*.

En la segunda parte del presente trabajo (capítulos 4 y 5) me ocuparé con mayor detenimiento de las características propias del *Dzul' li k'áak'* y la relación de complementariedad que mantiene hasta la fecha con san Diego de Alcalá. Ahora sólo me referiré a las implicaciones del santo patrono como “salvador” de su comunidad en un periodo de crisis extrema como el que ahora nos ocupa, ocasionado por la aparición de una epidemia.

En primer lugar, resulta paradigmático para comprender el grado de integración del santo católico en la cotidianeidad indígena desde tiempos tan tempranos, que los elegidos para transmitir su voluntad al resto de la comunidad hayan sido precisamente los especialistas locales en el ritual prehispánico, los *h-meeno'ob*. La intervención del santo para lograr derrotar una epidemia que amenazaba con destruir físicamente a toda la población resulta un hecho por demás legitimador de su figura como poseedora de unos poderes y sabiduría sobrehumanos, puestos a disposición del bienestar y la

y los diferentes aspectos relacionados con la tradición oral en torno a su figura, así como el ritual y las celebraciones que se le dedican.

supervivencia comunitaria. Poco importó que el santo gozase ya de gran fama como taumaturgo en el mundo católico, pues a su llegada a las tierras mayas tuvo que volver a demostrar a sus nuevos fieles su capacidad para sanar enfermedades por demás desconocidas. Es de considerar, a su vez, que la “viruela negra” resultaba ser una afección profundamente asociada a los conquistadores hispanos y, en ocasiones, hasta con determinados personajes del propio panteón cristiano,³⁷ de ahí que para poder erradicarla se tuviese que recurrir a un *ke'ex*³⁸ o intercambio con el santo. Por este medio, a cambio de entregarle la figura de un “español” se le estaba pidiendo (y comprometiendo) por la extinción de una enfermedad profundamente vinculada con aquellos. Una vez más, el santo pasó a convertirse en una figura “propia” de los mayas, que se contrapone y derrota a algo, en este caso una enfermedad, que es extraño, extranjero o *dzul*. El santo, de este modo, ha brincado la barrera de la alteridad de su origen (hispano, conquistador y católico) para acabar transformándose en un héroe de carácter local, situado siempre al lado de los indígenas, a los cuales resguarda de las amenazas y peligros que procuran los fuereños, en este caso bajo la forma de una enfermedad extraña para la que no se conocía remedio.

Quizá sea este el milagro que podríamos denominar como el “fundador” del desempeño de san Diego como patrono y protector sobrenatural de Nunkiní, en tanto que es a partir de la realización de esta acción (de carácter mágico, extraordinario y benéfico) cuando los propios actores sociales contemporáneos reconocen el inicio de la influencia milagrosa del santo sobre la comunidad. A partir de esta salvación, acaecida en un tiempo mítico-primigenio y gracias a un *ke'ex*, se da por iniciada la etapa en la que actualmente viven inmersos los vecinos de la población. En ella se ha venido renovando anualmente los compromisos de intercambio adquiridos mutuamente por el

³⁷ Desde la época colonial existen testimonios sobre cómo los mayas peninsulares asociaban las nuevas enfermedades traídas por los españoles con el fuego y determinados personajes sagrados de la nueva religión cristiana que les estaba siendo impuesta. Mario Ruz señala como “los vínculos entre la enfermedad y el cristianismo pernearon incluso el espacio lingüístico [...]: los yucatecos identificaron a la mortífera viruela con Cristo llamándola “el fuego del bello señor” (*u kakil chichcelem yum*), mientras que la Virgen fue asociada con la varicela, tenuta por entonces como una variedad benigna del mismo cuadro: *u kakil ciichpom coel*, “el fuego de la bella señora”. Un poco más adelante concluye el mismo autor que “No es por tanto extraño que, a la par que se les asociara con Dios o con los santos como hacían incluso los cristianos (mal de san Vito, fuego de san Antón), se recurriese a éstos en caso de padecer tales enfermedades” (Ruz, 2002b: 261).

³⁸ Por *ke'ex* se conoce también una variedad de curación que practican los *h-meeno'ob*. Consiste, como su propio nombre indica, en proponer un intercambio a los “dueños” causantes de la enfermedad. Por medio de esta técnica se busca que el mal que padece el paciente se cambie al cuerpo de una gallina negra y de esa forma aquel recupere la salud. Aunque en un ámbito diferente, el concepto tiene el mismo significado aplicado al trato con las divinidades: para pedir siempre hay que estar en disposición de reintegrar.

santo hacia sus fieles y viceversa.³⁹ Por parte de estos últimos el intercambio se lleva a cabo a través de las celebraciones anuales que se le dedican con motivo de su fiesta patronal, así como por las devociones privadas que recibe a título particular de cada uno de sus fieles y el pago de las promesas. Por su parte, el santo corresponde a todo lo anterior con un amplio abanico de acciones milagrosas que ha venido protagonizando a lo largo de la historia comunal hasta el presente, siempre encaminadas a proteger y favorecer a la comunidad y a sus habitantes, mismas que iremos repasando a continuación.

Milagro para evitar una plaga de langostas y la consecuente hambruna.

El otro milagro al que se refieren con asiduidad los pobladores de Nunkiní hace referencia a la forma en que san Diego de Alcalá rescato a Nunkiní de una de las mayores amenazas que pueden enfrentar los pueblos que basan su subsistencia en las tareas agrícolas: una plaga de langostas. Esta acción milagrosa presenta varias particularidades importantes en relación a la que vimos con anterioridad, mismas que nos permitirán observar el peculiar proceso de apropiación y re-significación al que es sometido la figura del santo por parte de los actores de la cultura local. Por otra parte es de destacar que en esta ocasión, para rechazar una voraz invasión de insectos, el santo patrono contó con la inestimable ayuda de uno de sus dos hermanos sagrados: Santiago de Halachó (Yucatán). Lo anterior no debe de extrañarnos en absoluto dada la cercanía geográfica que existe entre las dos poblaciones sobre las que señorean los hermanos san Diego y Santiago.⁴⁰ Sin embargo, se trata de la única acción milagrosa existente en la

³⁹ Esta lógica del *ke'ex* o intercambio resulta fundamental para comprender no sólo la relación de dependencia que se establece entre los fieles y su santo patrono a través del ritual, sino también con el resto de personajes sagrados del panteón nativo (como veremos). Y es que en Mesoamérica tanto los dioses como los hombres están obligados a atender aquellos compromisos adquiridos a partir de su participación en un intercambio pactado, es decir “los dioses son sujetos de derecho” (López Austin, 2006: 170). Dicha lógica y obligación mutua es equiparable a la que existe en ciertas áreas de España donde, como apunta Gutiérrez Estévez basándose en los trabajos de W. Christian sobre el Valle del Narsa: “La práctica ritual de relación con los personajes sagrados locales está basada en la analogía con el intercambio de bienes, la oración es instrumental, con finalidad muy específica, y la «promesa» es el cumplimiento del pago debido por la obtención del favor solicitado” (1984: 150). Desde tiempos primigenios los númenes y los humanos participan de un intercambio constante y directo de alimentos, música, gestos y rezos, a cambio de salud, sustento y protección, que ha prevalecido hasta la actualidad y que los compromete a una relación de interdependencia mutua que no debe ser desatendida.

⁴⁰ Desplazándose por la antigua carretera nacional que comunica las capitales de Yucatán y Campeche siguiendo el antiguo Camino Real Halachó es la última población del estado de Yucatán antes de adentrarse en Campeche cuya primera comunidad es Bécál y la siguiente Calkiní, de la que Nunkiní se ubica a 10 kilómetros. Así, la distancia que separa Halachó de Nunkiní no es superior a los 20 kilómetros. En época prehispánica ambas poblaciones formaron parte del mismo cacicazgo, el de los Ah Canul, que tenía en Calkiní su “capital”, pues allí es donde se ubicaba la residencia permanente del *batab*, máximo jefe político de toda la provincia (Quezada, 1993).

tradición oral de Nunkiní que fue llevada a cabo de forma conjunta por ambas entidades sagradas, lo que sin duda remite a las dificultades que debió entrañar la tarea. Lo anterior permite establecer, además, un fuerte nexo de unión de origen sagrado entre las dos comunidades donde residen ambos santos, mismo que se deja entrever en la gran asistencia de vecinos de Halachó a Nunkiní con motivo de las fiestas patronales de san Diego de Alcalá y viceversa.⁴¹

Otro aspecto a considerar es la temporalidad en la que se ubica este suceso milagroso, el cual acontece en un tiempo pasado como el anterior (“*antes de que entra el corriente eléctrica, antes*”) pero del que, a diferencia de éste, sí existe una memoria específica entre los informantes en tanto que se hace referencia a la presencia de un testigo presencial del hecho, con nombre, apellidos y vecino de la población, que es citado por los narradores para dotar de mayor credibilidad a su relato. Además, aunque cada vez son menos, todavía sobreviven personas en la población que recuerdan aquellos tiempos en los que no había llegado el alumbrado público a Nunkiní. Así, el presente relato adquiere la dimensión de una “historia”, pues inscribe como memorable un acontecimiento del pasado local como lo es un milagro del santo patrón (Gutiérrez, 1998: 63), pero también posee elementos propios del “suceso”⁴², ya que los acontecimientos narrados en él “son susceptibles de verificación o, al menos, están protagonizados por personas singulares, con nombre y circunstancias que se especifican” (Gutiérrez, *ibídem.*), pues la existencia del testigo mencionado, aunque ya fallecido, sirve a los narradores de relato como prueba irrefutable de su autenticidad y confirma, legitimando al mismo tiempo, la participación de los dos santos patronos en el acontecimiento milagroso que refiere la historia. Veamos a continuación el contexto y la forma en que me fue descrita esta acción milagrosa.

Sucedió en casa del patrón de uno de los 33 gremios que hay en Nunkiní, durante el último día de su festejo. El patrón y su hermano se pusieron a conversar con el antropólogo mientras degustaban unas frías cervezas. Ambos se dedican a las tareas propias del campo y cuentan con edades superiores a los sesenta años. En un principio me refieren el milagro únicamente mencionando la acción benéfica realizada por san

⁴¹ No estamos ante un ejemplo aislado de colaboración sacra. Entre los mayas de área Quiché (Guatemala), por ejemplo, se hace referencia a como fueron diferentes santos patronos de la región, en colaboración con ángeles y entidades prehispánicas, los que descubrieron el maíz para alimentar a los hombres (Ruz, 2006: 31-32).

⁴² Para una clasificación pormenorizada de los diferentes tipos de conversación y de tradición oral de los mayas yucatecos remito al lector a los trabajos de Gutiérrez Estévez (1982) y Allan F. Burns (1996).

Diego, quien *“libró de la langosta a Nunkiní”*. Al expresar mi interés sobre la forma en la que se supo que había sido realmente el santo quien había obrado ese milagro fue cuando se decidieron a ofrecerme más detalles acerca del sucedido. Así, comenzaron a hacer referencias a la presencia de un testigo conocido por todos los presentes, pues era vecino del pueblo y pariente lejano del padre de ambos, quien pudo constatar la participación de ambos santos en la lucha contra la langosta porque fue testigo presencial de la acción conjunta de ambos santos.

La narración de ambos hermanos a partir de entonces estuvo centrada en demostrar la veracidad del sucedido, recurriendo siempre a lo que había relatado el mencionado testigo a su padre, que fue quien les contó a ellos la historia. Ambos me relataron con tranquilidad y devoción que fue el citado vecino (*“es un pariente del difunto de nuestro papá”*, aseguraban) el que abandonó su vivienda en plena noche aquejado de una severa diarrea para aliviarse en su solar. Estando en la parte trasera del solar, y gracias a la luz que emanaba de la luna llena, *“pudo ver en el sendero como pasaba un caballo blanco con dos personas subidas a su lomo: pensó que eran los dos santitos, san Diego y Santiago, así, que como son hermanos se ayudan a luchar contra la langosta”*. Tan cerca de él pasaron los dos jinetes que pudo escuchar como iban conversando en maya (*“son mayeros⁴³ los dos santitos”*, asegura el narrador) y diciéndose: *“lo bueno es que ya se alejan las langostas”*. Muy poco después la persona escuchó como san Diego le comunicaba a su hermano que la noche siguiente deberían volver a reunirse para concluir con la tarea: *“mañana pasa a buscarme por la casa y vamos a buscarlas para acabarlas”*, a lo que Santiago respondía: *“(Es-) ta bueno (sic.), así, te paso a dejar ahorita y mañana paso por tí”*. Así fue como entre los dos santos consiguieron acabar con las nubes de langosta que *“se iban a acabar con todas las milpas que tenían en Nunkiní, así. Iba a haber mucha hambre así, si no es por el san Diego y su hermano”*. Como no podría ser de otra forma, la conclusión de mis interlocutores, apoyada ampliamente por el resto del auditorio, es que ambos santos: *“son muy milagrosos, para todo tienen poder”*.

La confirmación irrefutable de que los dos jinetes vistos por el testigo presencial del hecho, al que hacían continuas referencia los dos narradores, aquella noche eran realmente los dos santos patronos se obtuvo a los pocos días del suceso, cuando se abrió

⁴³ “Mayero” es la expresión que se utiliza en las poblaciones de la península de Yucatán para referirse a aquellas personas que tienen la lengua maya como idioma materno. Para una discusión entre los términos mayero, maya, macehual o mestizo remito al lector al ensayo de Gutiérrez Estévez (1992a).

el nicho de la iglesia donde se guarda la imagen de san Diego y de la túnica con que está vestida colgaban las patas de varias langostas. Así lo aseguran en sus relatos varios informantes:

“en ese tiempo, la casita del santo está cerrada bajo llave. Cuando abren la casa (el nicho) del san Dieguito dicen que ahí están colgadas sus patitas de las langostas en su túnica. ¿Cómo llegaron las langostas allá dentro si está cerrado?, ¿de dónde vino? No se puede, es el santo que salió a buscarlas, es su milagro de él así. Entonces la gente de Nunkiní pensó que él sale de noche a correr⁴⁴ a las langostas. Así me contaba mi papá, los veían los antiguos (a los santos), por eso la gente le tiene mucha fe, porque ya hicieron la prueba de que tiene milagro. Fíjate como se recauda ese 13 de noviembre, mucho, mucho”.

Varios son los aspectos que hay que destacar de esta última narración sobre el milagro llevado a cabo por el santo patrón de la población. En primer lugar tenemos que san Diego ya ha adquirido un rasgo identitario particular que permite identificarlo con la comunidad en la que se desempeña como patrono. No sólo es hablante de maya, es “mayero” según el calificativo empleado por el narrador. Lo anterior significa que su lengua materna ya no sería el español sino el maya tal y como sucede con más del 85% de los vecinos de Nunkiní, los cuales continúan empleando la lengua maya yucateca y remiten a ella como uno de los más importantes marcadores de su propia identidad étnica. Además, rasgo por demás reiterado pero no por ello intrascendente, el santo vuelve a poner sus poderes sobrehumanos y sagrados (estos es, “su milagro”) a disposición del bienestar y la protección del común de los vecinos. Con ello viene a reforzar tanto su vínculo con la comunidad como su papel de guardián y protector de ésta. No debemos olvidar tampoco que en el pensamiento tradicional de los campesinos mayas, las catástrofes naturales que cíclicamente asolan los cultivos y a las personas a través de las hambrunas derivadas de la pérdida de sus cosechas, suelen ser atribuidas a castigos de origen divino motivados por los hombres que exhiben actitudes irrespetuosas, ausentes de fe, arrogantes y desagradecidas, o por las faltas de compromiso que muestran a la hora de llevar a cabo los correspondientes rituales

⁴⁴ En el castellano hablado en México el término “correr” tiene un significado doble. Como en España sirve para indicar un desplazamiento que se hace con rapidez; pero también para indicar el hecho de expulsar o echar fuera de un espacio concreto a alguien o algo.

agrícolas.⁴⁵ En el caso concreto que nos ocupa tendríamos que, una vez más, el santo patrono se erige en el protector de los intereses de toda la comunidad al interponerse entre ésta y un castigo que bien podría haber sido impuesto por Dios. De esta forma veríamos reforzada la creencia de que una de las funciones que desempeña san Diego es la de actuar como “abogado defensor” de los vecinos de Nunkiní ante los castigos de la divinidad superior.

A pesar de la importancia de esta acción, en el relato ofrecido se hace referencia a otra característica del propio santo patrono que creo resultaría importante aclarar, pues podría parecer contradictoria con lo dicho en el primer epígrafe del presente capítulo. Me refiero al hecho de que sea el propio santo patrono “en persona” y no “en espíritu”, el que abandone la comodidad de su hogar en la iglesia para luchar contra las langostas (u otras catástrofes que veremos más adelante). En este punto creo necesario aclarar que la confusión o la contradicción no existen para los mayas de Nunkiní, los cuales no observan una división tajante entre el cuerpo del santo y su *pixán* o espíritu. Y no existe tal división porque, para ellos, tanto el alma como el cuerpo guardan una misma apariencia a pesar de que la consistencia o la materialidad que poseen sean diferentes en cada uno de los casos. Por supuesto, el cuerpo del santo patrono que se encuentra en la iglesia los 364 días del año es sólido, visible y hasta se puede tocar con motivo de sus periodos festivos. Por su parte el *pixán* del santo es *ik* (“*de puro viento*”) lo que significa que no se puede tocar y, en la mayoría de los casos, tampoco se puede ver. A pesar de ello, según las narraciones, la apariencia del “espíritu” es exactamente igual a la de su imagen física. De esta forma, cuando el santo patrono sale de la iglesia para recorrer el pueblo durante las noches para proteger a sus habitantes de cualquier posible amenaza, lo hará siempre bajo la misma apariencia que presenta habitualmente su imagen: con sus hábitos franciscanos de color oscuro, el cordón o *soskil* para amarrárselo, su cara de niño y los pies descalzos. Una vez haya logrado terminar con la amenaza que requería su intervención, como el caso que nos ocupa, o, sencillamente ha concluido su ronda de

⁴⁵ Numerosos son los ejemplos en el ámbito hispano (Christian, 1991a y 1991b) y en el mundo maya de númenes vengativos que castigan a personas y animales que incumplen sus compromisos y obligaciones rituales hacia ellos. Casos por demás reveladores son el castigo de san Manuel a los conejos estirando sus orejas y a las hormigas apretando sus cinturas por entorpecer su trabajo, o el que impuso la virgen de Guaquitepec a la muchacha que ayudó a los cancuqueros a robarla, o el mal humor que demuestra Santiago de Chimaltenango a quien sus mayordomos llevan trago con motivo de su fiesta “para que permanezca borracho los tres días que dura ésta, y no se enoje con tanto bullicio” (Ruz, 2006: 48 y ss.). Algo similar ocurre con san Juan en Cuncunul (Yucatán), pues para evitar que cause fuertes vientos y tormentas el día de su santo se le duerme previamente (Quintal, 2003a: 322). En otro epígrafe, más adelante, me ocuparé en profundidad de las acciones punitivas de san Diego en Nunkiní.

vigilancia, el *pixán* del santo patrono regresará a la iglesia para encaramarse a su nicho y reincorporarse a su cuerpo, dejando en él pruebas irrefutables de su intervención milagrosa en pos de la comunidad. Así lo demostraría el hecho de que cuando se cuestiona a los informantes acerca de si la imagen del santo permanecía en la iglesia cuando los testigos aseguran haberlo visto fuera obrando el milagro, la respuesta sea siempre que sí, que lo que vieron las personas fue al espíritu de san Diego.

Así, cuando cuestionaba a don Felipe Ak, uno de mis principales informantes, acerca de si realmente era el espíritu o el cuerpo del santo patrono lo que abandonaba la iglesia por las noches para guardar el pueblo me aseguraba que: *“con tanto milagro que tiene sale su pixán... debe salir para ver a la gente del pueblo porque tanta gente (en el pueblo) tiene tanta fe a él. Creo que como tiene fe la gente a él, él va a ver cómo está la gente del pueblo. Donde sea está el espíritu de san Dieguito”*. Y sobre si al salir de la iglesia en las noches es visible a los ojos de todo el mundo, tal y como sucede con su imagen, otro informante me aseguraba que: *“no toda la gente lo mira como sale, como está así... es por su suerte de uno que lo puede ver como sale, como camina, todo así. Por la suerte de cada uno es que lo va a ver”*.⁴⁶ En este caso, pareciera definitivo afirmar que la invisibilidad ocasional y “selectiva” que parece poseer el santo patrono durante el lapso de tiempo en el que abandona su nicho en la iglesia para “pasear” por Nunkiní se debería a que, efectivamente, lo que de san Diego pulula por las calles de la población no es otra cosa que su *“santo pixán”*. ¿O quizá no? El siguiente relato sobre otro milagro de tipo de comunitario nos hará replantearnos algunas cuestiones respecto a lo dicho hasta este momento.

Lo que resulta concluyente hasta aquí es que si bien al conseguir acabar con una epidemia de viruela negra el santo patrono dio por inaugurada su cuenta de “milagros” en la población haciendo pública demostración de la calidad y orientación de sus poderes, con la acción que acabamos de referir se vino a reafirmar en su papel como garante y protector de la agricultura y, por ende, del sustento alimenticio, la cotidianeidad y la vida de los habitantes de Nunkiní.⁴⁷ Este estrecho vínculo entre santo

⁴⁶ Es interesante apuntar desde ya que precisamente la invisibilidad “selectiva” es un rasgo característico (e incluso identitario) de los distintos seres poderosos y sagrados que señorean la vida de los indígenas de Nunkiní. A su vez, las personas que han logrado verlos en alguna ocasión durante el transcurso de sus vidas son considerados como los depositarios de un “don” o de cierta clase de “suerte” especial. Así sucede con los niños que ven y hablan con los *aluxo’ob*, los cuales son considerados candidatos para acabar convirtiéndose en *h-meeno’ob*.

⁴⁷ Que los santos patronos de las comunidades indígenas se aboquen al salvamento de las milpas no resulta un hecho novedoso. Al respecto Mario Ruz asienta que: “como parte de sus acciones en pro de sus hijos agricultores, algunos santos son tenidos como efectivos ahuyentadores de plagas. Estos

patrono y campesinos milperos no resulta vano si consideramos que hasta mediados de la década de los setenta, cuando estalló la gran crisis de la agricultura de milpa en la península de Yucatán, casi el 85% de las familias de Nunkiní dependían de los productos que se producían en las milpas. Incluso en la actualidad más del 70% de los hogares de Nunkiní dependen del campo, ahora más diversificado en su explotación pues compagina agricultura de milpa, horticultura y cría de ganado a pequeña escala.⁴⁸ Además, a pesar de su paulatino retroceso, el trabajo en la milpa se ha mantenido como un referente identitario clave muy empleado por los propios indígenas mayas para definirse como tales. Todo ello me hace pensar que el hecho de que san Diego se abocara a salvar las milpas de una muerte segura y a los vecinos de la hambruna subsecuente, permite reforzar su imagen de entidad sagrada cercana a los campesinos y comprometida con la protección de los frutos del trabajo de éstos. Pero si en el milagro que acabamos de comentar el patrono sobrenatural se abocó al salvamento de las milpas, en los que veremos a continuación su acción milagrosa se centro tanto en salvar al pueblo (el otro gran referente identitario indígena) de ser pasto de las llamas, como de proteger físicamente la vida de los propios vecinos.

La lucha contra el fuego y las balas del santo patrono.

Para concluir con el repaso a los milagros que he venido denominando de “carácter comunitario”, me queda por hacer referencia a dos acciones que son narradas hasta la saciedad por cualquier vecino de Nunkiní al que se le pregunte si el santo patrono del pueblo tiene “su milagro”. Las explicaciones que se hacen de ambos hechos milagrosos no presentan apenas variantes entre los informantes y siempre son mentadas en primer lugar cuando se inicia una conversación en torno a la figura de san Diego. De hecho, considerando el número de veces que me fueron referidas y la cantidad de vecinos de Nunkiní que las conocen, podría asegurarse que las narraciones acerca de estos dos milagros se han convertido en la principal fuente para legitimar el papel que desempeña el santo patrono en la población como su protector y guardián, y, al mismo tiempo, en una prueba irrefutable de sus extraordinarios poderes. Acto seguido me referiré a las dos

espantapájaros sacros no son ciertamente una invención maya; tal poder les es atribuido en el resto del mundo católico [...] el 2 de mayo de 1774 (un documento asienta que) los guatemaltecos solicitan permiso para sacar en procesión a la imagen de Jesús venerada en la iglesia de la Merced, a fin de ahuyentar una plaga de chapulines.” (2006: 30).

⁴⁸ Para un estudio centrado en los cambios acaecidos en el sistema de producción agrícola de milpa en la población de Nunkiní consúltese el libro de Cessia Esther Chuc Uc (2008).

acciones milagrosas y las peculiaridades que presentan cada una de ellas por separado, para posteriormente compararlas y analizarlas.

Seguramente el milagro del santo patrono más comentado, repetido y narrado por los vecinos de Nunkiní es aquel que hace referencia a la extinción de un gran incendio que se declaró una noche en la plaza central de la población, concretamente en el *tablado*⁴⁹ que se había instalado junto a la iglesia con motivo de la “feria” que se lleva a cabo todos los años durante el mes de abril en honor a san Diego.⁵⁰ Son dos las explicaciones, complementarias entre sí, que he escuchado para justificar que las llamas prendieran de una manera tan veloz y virulenta sobre la enorme estructura de madera que se levanta cada año para cobijar las apreciadas y populares corridas de toros. La que resulta más generalizada es la que apela a la “época de secas” que se vive en la región peninsular durante los meses de abril y mayo, que es precisamente cuando tiene lugar la feria. Lo anterior explicaría que tanto las maderas como el guano que conforman la estructura del tablado estuviesen “muy secos” convirtiéndose así en materiales altamente inflamables. A todo lo anterior habría que sumar la irrupción fortuita de una desafortunada chispa que se produjo bien por un “volador”,⁵¹ que tras reventar dejó caer sus partes todavía incandescentes sobre el guano, bien por un cable eléctrico deteriorado, dependiendo de la versión que atendamos. Lo que parece claro es que la mencionada chispa convirtió el tablado en una inmensa bola de fuego en muy pocos minutos. Ante la virulencia y la rapidez con que se propagaron las llamas poco pudieron hacer los múltiples vecinos que a esa hora de la noche todavía se encontraban en la plaza del poblado “gustando” alguna de las diversas atracciones mecánicas, tiendas de ropa y puestos de antojitos instalados con motivo de la feria. Un testigo del suceso me narraba excitado lo que recordaba de aquella noche: *“Mare, en poco tiempo ya estaban las flamas grandes, pero grandes así, varios metros tenían. Tanto así estuvo que en unos minutos ya estaba todo destruido (el tablado), casi no quedaba nada”*.

⁴⁹ Los “tablados” son plazas de toros pencederas que se instalan anualmente en el centro de muchos pueblos (frente o a un lado de la iglesia) de la península de Yucatán con motivo de las ferias o las fiestas patronales. Tradicionalmente son construidas por familias de la localidad a partir de maderas y guano que obtienen en los bosques cercanos a la población.

⁵⁰ Dicha “feria” se inicia el jueves siguiente al domingo de resurrección y dura hasta el lunes. Es considerada por los nunkinienses como una segunda fiesta patronal aunque se reconoce que, a diferencia de la fiesta del mes de noviembre (“cuando el aniversario de san Diego”), el carácter profano o lúdico predomina sobre los aspectos más “sagrados”. Ello explica que reciba el apelativo de “feria” y no el de “fiesta del santo patrón” como sí sucede con la que se celebra durante todo el mes de Noviembre.

⁵¹ “Volador” es el nombre que reciben en la península de Yucatán los populares cohetes que acompañan cualquier celebración de índole religiosa.



8. Vista exterior del “tablado” donde se celebran las populares corridas de toros con motivo de la Feria en honor a san Diego, levantado integrante con maderas y palmas de la región.

Ante la magnitud del desastre que se avecinaba y la velocidad con que se estaban propagando las llamas, los múltiples vecinos que fueron llegando hasta el lugar para colaborar en la extinción del incendio pronto temieron que las llamas se hicieran incontrolables y se fueran a extender hacia las viviendas que se encuentran en torno a la plaza y, de ahí, dada la presencia de múltiples viviendas con techo de guano, hacia el resto de la población. Fue en esos instantes de miedo generalizado cuando, según los relatos, hizo acto de presencia el santo patrono de la población para colaborar en las tareas de extinción del fuego. Como no podría ser de otra forma, a tan importante y sacra ayuda achacan los pobladores de Nunkiní el hecho de que las llamas que *“amenazaban con prender a todo el pueblo”* se extinguieran sin más, habiendo afectando exclusivamente al tablado (el cual sí resultó *“todo entero destruido”*) pero sin provocar mayores daños entre las personas y las viviendas que se encontraban en el radio de acción del fuego. Sólo una de las cinco antiguas casas de mampostería de estilo colonial que aún sobreviven en la plaza central del pueblo se vio afectada levemente. Todavía hoy se puede apreciar en su fachada exterior una gran mancha negra producto del fuego que se asemeja, según el parecer de cualquier vecino de Nunkiní al que se pregunte, con la silueta de un gran toro.



9. Fachada de la vivienda de la plaza de Nunkiní donde quedó plasmada, tras el incendio del tablado, la silueta de un toro.

Tanto el perfil del toro negro que apareció tras el incendio en la vivienda mencionada, como la aparición de san Diego en la plaza para extinguir las llamas, forman parte inexcusable del relato de este sucedido milagroso. Lo anterior supone una referencia velada o manifiesta, según el informante que refiera el hecho, a la intensa lucha que se vivió aquella noche en que el tablado quedó totalmente carbonizado entre el bien y el mal; o lo que es lo mismo: a la pugna que mantuvo el santo patrono de la población contra Kisín, nombre que recibe el diablo entre los mayas yucatecos, máximo representante de todo lo que es tenido por maléfico, pernicioso o dañino (los vicios, la codicia, la violencia), y su misma encarnación para los mayas de las tierras peninsulares.⁵² Y es que el fuego, además del ganado vacuno, está indisolublemente ligado a la figura el Diablo para los indígenas de Nunkiní. Así se desprende de las palabras de don Germán, un campesino que al hablar de la época de quemas previa a la siembra del maíz en las milpas asegura que: *“Allí está el Diablo, porque el Diablo está donde está la candela. Por eso la gente cuando quema las milpas lo están utilizando en la candela, donde hay fuego tienes que verlo y si te alcanza el remolino que se hace en las brasas tienes que verlo, te vas a enfermar porque es el Kisín, es el Diablo”*.⁵³ Sin

⁵² Una de las formas más habituales que suele adoptar el Diablo para presentarse ante los humanos en el ámbito maya peninsular es bajo la figura de “un gran toro negro” que se aparece a determinadas horas, normalmente las doce de la noche, en espacios liminales como las cuevas, los cenotes o los vestigios prehispánicos (Naranjo, 1991; Boccara, 2004; de Ángel, 2007).

⁵³ Como es habitual en el ámbito indígena y alejado del maniqueísmo propio de occidente, aquellos elementos que pueden ser catalogados como maléficos bajo ciertas circunstancias, como el fuego en este caso, en otras ocasiones se convierten en necesarios aliados para el hombre tal y como sucede en

embargo, a pesar de la amenaza que supuso para el pueblo sufrir el ataque directo del mal representado por su más alta personificación, tanto el fuego como el Diablo se vieron derrotados. La intervención milagrosa del santo patrón, quien se erigió una vez más en el salvador de la comunidad gracias a sus poderes extraordinarios, consiguió extinguir la diabólica voluntad destructiva que se cernía sobre la comunidad en forma de fuego destructor.

Pero sigamos ahondando en el relato sobre la acción milagrosa del santo y sus detalles. Según las diferentes narraciones recopiladas respecto al sucedido, fueron varios los hombres que tomaron parte en las tareas de extinción del fuego que se declaró en el tablado. Por supuesto que la ausencia de servicios de emergencia en el pueblo obligó a sus propios habitantes a luchar contra las llamas con la única ayuda de sencillas cubetas de agua, que iban rellenando en los pozos cercanos y conduciéndolas hasta la plaza por medio de una cadena humana que se organizó espontáneamente en respuesta a la contingencia. Pero como ya he adelantado, los aguerridos voluntarios no estaban solos en su lucha contra el fuego. Así lo aseguraron varios de los que estuvieron presentes en la plaza aquella fatídica noche, quienes relataron que entre las llamas y el espeso humo que cubría el centro del pueblo, de vez en cuando se dejaba ver “*la imagen de una persona chica, con su cara de niño, que tenía una túnica puesta y cubría por encima su cabeza*”, lo que resulta una fiel descripción de la imagen del santo patrono.

La confirmación definitiva de que san Diego había tomado parte en las tareas de lucha contra el fuego se obtuvo al día siguiente cuando se abrieron las puertas de la iglesia y, desde la puerta principal hasta el altar donde se encontraba la imagen del santo,⁵⁴ se hallaron “*unos restos de piecitos con lodo, como de un niño eran, chiquitos así. Por todo el piso estaban así, de la puerta grande hasta donde estaba el san Dieguito*”. Sorprendidos al principio, las personas encargadas de abrir el templo aquella mañana siguieron las huellas de barro hasta la imagen, temerosos de que alguien hubiese profanado esa noche la iglesia para sustraer las joyas del santo. Mayúscula fue su sorpresa cuando al acercarse a la imagen constataron que a ésta no le faltaban sus alhajas pero sí tenía “*el manto con mucho lodo y cenizas que demostraba que el san Diego había salido fuera del iglesia la otra noche para ayudar para que apagan el*

la época en que se recurre a quemar el “monte” para abrir espacios para las nuevas milpas, o cuando se enciende el fogón del hogar para cocinar.

⁵⁴ Con motivo de las celebraciones que se le dedican al santo patrono, y mientras éstas duren, la imagen es “bajada” desde su nicho en la parte más alta de la iglesia y depositada en una andadera de madera que se coloca a la derecha del altar principal. Una vez que finalizan las celebraciones la imagen es regresada (“subida”) a su nicho.

fuego”. Así, además de haberse dejado ver por algunas personas mientras obraba el milagro, el santo ofreció pruebas fehacientes de haber obrado el “milagro” extinguiendo el fuego que, de no haber mediado su intervención, posiblemente hubiese acabado por consumir toda la población.

El tiempo en el que ubican este milagro los distintos narradores oscila en muy pocos años de uno a otro siendo, en la mayoría de los casos, alejado del presente en un lapso de tiempo de poco más de tres décadas. Ello lo convierte, hablando a nivel comunitario, del milagro más reciente de todos los que se le adjudican al santo patrón. En lo que no existe tanto *quórum* entre los informantes es a la hora de conceder una explicación al milagro. Para la mayoría sirvió para que una vez más el lego franciscano pudiese demostrar sus poderes y compromiso con la protección de los vecinos de Nunkiní, tal y como me lo señalaban varios participantes en el gremio de campesinos de Pedro Ek, quienes me aseguraban que el hecho de que san Diego obrara el milagro obedeció a su interés por: *“mostrar a quienes no lo tienen su fe al santito que él está vigilando [nos] y protege de todo lo malo que puede venir así. Apagó el fuego ese, cuida de la gente si hay huracán... como cuando vino el Isidoro... todo lo puede porque tiene su milagro, es muy poderoso”*.⁵⁵

Pero además de proporcionar una muestra más de los poderes que detenta a través de su capacidad para llevar a cabo acciones milagrosas complicadas y peligrosas, algunos vecinos añaden otro motivo para explicar el sucedido extraordinario que ahora nos ocupa. En medio de una fuerte ofensiva iniciada por la Iglesia católica (a través del Movimiento Familiar Cristiano, Acción Católica, grupos de catequesis, movimientos carismáticos, etc.), que propone formas más ortodoxas de catolicismo en lo que supone un claro intento por reconquistar espacios de influencia y poder en las poblaciones indígenas frenando la expansión de grupos evangélicos y protestantes (Ruz, 2007: 225 y ss.), varios de los sacerdotes que arribaron a Nunkiní en las últimas décadas trataron, sin demasiado éxito, de reconducir hacia la ortodoxia las expresiones religiosas comunitarias. Para ello, una de sus primeras acciones fue tratar de restringir y acortar las

⁵⁵ Que los santos y vírgenes se conviertan en salvadores frente a desastres naturales en los pueblos donde fungen como patrones es una característica habitual. En los pueblos que rodean el Lago Atitlán, por ejemplo tenemos varios ejemplos: “en Santa Catarina se asegura que la virgen, poniendo una red por encima de las casas, evitó que durante el terremoto de 1976 las piedras que se derrumbaban de la montaña los dañara”, algo semejante sucedió en el vecino pueblo de San Antonio, donde el santo epónimo apareció en el sueño de uno de sus fieles mostrando como rescataba a la población del terremoto (Pétrich, 2006: 227-232). Ya acabamos de ver también como al propio san Diego se le atribuye un alto grado de responsabilidad en el hecho de que no se registrasen fallecidos en Nunkiní al paso del devastador huracán Isidoro que azotó al norte de la Península de Yucatán en el 2002.

festividades que se realizaban en conmemoración del santo patrón de la comunidad, reduciendo el número de gremios que desfilan durante las fiestas patronales; al tiempo que trataban de potenciar otras celebraciones de carácter nacionalista, como las de la Virgen de Guadalupe, u otras más apegadas a la ortodoxia católica, como las relacionadas con cualquiera de las figuras de la Trinidad.⁵⁶

El hecho de que trataran de reducir el número de gremios que desfilan durante todo el mes de noviembre en honor al santo patrón fue visto por la comunidad de Nunkiní como una grave afrenta del sacerdote contra su principal referente identitario. Aseguran algunos informantes que fue en medio de esta disputa y con el objeto de demostrarle al sacerdote en turno lo importante que resultaba seguir con el sistema de fiestas establecido “*como marca la tradición*”, cuando el santo patrono intervino e hizo gala de sus poderes al apagar el fuego, dejando además una prueba irrefutable en su propia imagen de su intervención: “*para que el padre pudiese ver como era que salía de la iglesia y hacía su milagro*”. Por supuesto que después de aquella demostración de poder por parte del patrón, ningún sacerdote se ha atrevido a contravenir u oponerse a la voluntad popular alterando el complejo festivo que se desarrolla en honor a san Diego. Incluso aquellos sacerdotes que a lo largo de las últimas décadas se han atrevido siquiera a insinuarlo, o bien fueron expulsados del pueblo o bien se vieron obligados a abandonarlo tras ser sometidos al ostracismo y al aislamiento más absoluto por parte de la gran mayoría de la sociedad local. Vemos, de esta forma, que los hechos milagrosos no sólo han servido para justificar el complejo ritual y ceremonial que se le dedica al santo, la devoción que sienten los propios fieles hacia él o para avivar la fe que sienten hacia su figura. También forman parte de un discurso que legitima el sostenimiento del entramado social y económico que permite la celebración del sistema de fiestas tradicional que pone en juego la comunidad con la finalidad de honrar a la que consideran su divinidad principal. Dicho entramado permite, como veremos, reforzar los lazos de solidaridad e identidad que existen hacia el interior de la sociedad local, así como afirmarse de cara al exterior a través de sus propias particularidades, de las que la fe al propio santo patrón, materializada en su fiesta patronal, constituye uno de los principales *ítems* (Báez-Jorge, 2008: 59).

⁵⁶ Para un estudio detallado sobre las disputas registradas durante los últimos años entre la Iglesia católica oficial, las nuevas confesiones evangélicas y los “tradicionalistas” indígenas tzutujiles de Guatemala y cómo éstas han repercutido en el culto a los santos, modificando las fiestas patronales y acabado prácticamente con las cofradías, remito al lector al trabajo de Paola García (2006).

El último de los milagros al que voy a referirme dentro del apartado de los “comunitarios” ofrece algunas implicaciones diferentes al de la lucha contra el fuego que acabo de comentar. En esta ocasión la intervención milagrosa del santo patrono se centró en contrarrestar una acción maléfica cometida por un individuo que, a causa de su comportamiento desmedido e inmoral, puso en grave riesgo la vida de varios vecinos de Nunkiní. La narración del sucedido señala que éste aconteció “*hace ya varios años*”, sin precisar cuantos, y sitúa la acción en una calle de la población cercana al centro o en la misma plaza, según el narrador que refiera el hecho, donde un gremio estaba celebrando su tradicional “tardeada”⁵⁷ posterior a la procesión de los estandartes. Como suele suceder cuando el festejo cae en domingo, habían asistido a él una gran cantidad de familias que se encontraban bailando y conversando “*muy tranquilas y a gusto*”, al tiempo que consumían cervezas y la rica botana⁵⁸ que gratuitamente ofrecían los miembros del gremio. Cuando más gente se encontraba disfrutando de la música y del baile se desencadenó una acalorada discusión entre varios de los asistentes y un hombre que “*estaba ya muy tomado porque desde la mañana puro chupar chelas hacía*”.

Lo anterior no está fuera de lo habitual en este tipo de festejos. De hecho es bastante frecuente que ciertas tardeadas concluyan con disputas entre los vecinos masculinos asistentes, especialmente entre aquellos que han consumido más cerveza de las que sus cuerpos son capaces de asimilar. Aprovechando el estado de desinhibición inducido por el alcohol los hombres sacan a colación viejas rencillas personales o familiares que nunca llegaron a ser resueltas, lo que suele desembocar en gritos, insultos e incluso empujones entre los litigantes ante la atenta mirada de la concurrencia. Lo anterior suele ser conocido entre los vecinos como “pleitos de borrachos”, a los cuales no se les suele dar mayor importancia, pues se considera que quienes los protagonizan no están en sus cabales. Además, el alto grado de ebriedad que alcanzan los hombres les impide realmente causarse daños físicos importantes y todo suele terminar con una retahíla de gritos e insultos y, como mucho, algún empujón que acaba con los contendientes por los suelos sin poder recuperar la verticalidad.

⁵⁷ Las “tardeadas” son fiestas que organizan algunos gremios junto a la casa del patrón después de conducir sus estandartes y banderas hasta la iglesia. Dicha celebración consiste en la organización de un concierto, un baile y una venta de cervezas cuyos beneficios se destinan a cubrir los gastos derivados de las celebraciones propias del gremio. Más adelante, en el apartado sobre la fiesta del santo patrón haré una descripción más detallada de las mismas.

⁵⁸ La botana es el equivalente en México a las “tapas” españolas. Suelen consistir en pequeños y variados aperitivos que son colocados en el centro de la mesa y se sirven gratuitamente junto a las cervezas que consumen los comensales, antes de que éstos pasen a los platos de comida individualizados.

Sin embargo, en el sucedido que ahora nos ocupa, la disputa se salió de los cauces habituales porque el iniciador de la misma, cegado por el odio, se retiró a su vivienda para buscar su escopeta⁵⁹ y zanjar definitivamente el pleito. Ya con la escopeta cargada regreso al lugar donde se continuaba desarrollando la tardeada y sin pensárselo abrió fuego indiscriminadamente contra el mismo lugar donde todos los asistentes seguían bailando y divirtiéndose ajenos al peligro que les acechaba. Fue en ese preciso instante cuando, según un socio del gremio de campesino de Pedro Ek que me relató la historia, san Diego de Alcalá hizo su aparición para proteger de las balas a sus fieles:

“Con tal de que nadie quedara herido el santo se apareció y cubrió a todos con su manto, así. Luego se vio en la iglesia que su manto del santo tenía agujeros y en los pies tenía las balas de acero que tenía disparado por el borracho. Fue el milagro de san Dieguito, así, que él estaba allí con tal de que no hubiese heridos ese día”.

Para poder obrar el milagro mencionado el santo patrono volvió a abandonar la comodidad de su nicho en la iglesia (“su casa”) durante la fiesta anual que se realiza en su honor para proteger de las balas, utilizando su propio manto, a los mismos fieles que le estaban celebrando con motivo de la tardeada organizada por uno de los gremios encargados de rendirle culto en tiempos de su “aniversario”. Tal y como sucedió con las otras actuaciones milagrosas, san Diego dejó pruebas materiales incontrovertibles de su intervención en pos de la salvaguarda de la vida de los vecinos de Nunkiní. A través de las secuelas que las balas dejaron en sus agujereados hábitos, así como de la presencia material de éstas a los pies de su imagen en la iglesia, el santo patrono volvió a presentar una constancia incontestable e irrefutable tanto de su participación en el milagro como de sus poderes sobrenaturales. Todo lo anterior, además de para salvar vidas, sirvió (y sirve, porque el milagro continúa siendo constantemente narrado y reafirmado ante los más pequeños y los foráneos) una vez más, para reforzar la fidelidad comunitaria hacia la imagen de su santo patrono, amén de corroborar su legitimidad como custodio sobrenatural del espacio social por excelencia que es el pueblo e infalible salvador de los moradores de ese espacio. A ese nivel, el presente milagro como los anteriores no hace sino reafirmar el hecho de que gracias a que el santo se encuentra en

⁵⁹ Todavía hoy la gran mayoría de los habitantes varones de Nunkiní poseen una escopeta de bajo calibre en sus viviendas, misma que en ocasiones (cada vez menos frecuentes) se cuelgan del hombro al encaminarse a la milpa, rémora de aquellos tiempos en los que la caza constituía una actividad cotidiana con la que se complementaba con carne la dieta familiar.

posesión de una determinada clase de poderes mágicos, sobrehumanos y extraordinarios (a lo que los propios vecinos se refieren con la expresión: “*el santo tiene su milagro*”) que emplea siempre en beneficio de sus propios fieles, especialmente de aquellos que le tienen y “*le piden con mucha fe*”.

En este punto es importante señalar que, en función de lo visto, cuando nos referimos a la fe de los fieles nos encontramos ante un proceso dialéctico de doble dirección que implica tanto al fiel como al numen, y que se retroalimenta en ambos sentidos. Así, por una parte tenemos que la inmensa mayoría de los nunkinienses tienen “*su fe en el santito*” en función de los poderes milagrosos que sobradamente ha demostrado poseer a lo largo de la historia comunitaria. Pero además, para que el santo intervenga en la vida de sus fieles concediéndoles aquello que le solicitaron es necesario que éstos le hayan pedido “*con mucha fe*”. Finalmente, la fe que demuestran tener los individuos al santo patrono y a su capacidad para obrar cualquier clase de acción que resulte beneficiosa para su vida particular, familiar o comunitaria es adquirido a través de un proceso de interiorización de los individuos desde una edad muy temprana a través de un proceso de “socialización primaria” (Berger y Luckman, 1991),⁶⁰ en el cual la tradición oral narrada a nivel familiar viene a desempeñar la función de transmisora de una creencia fiable y contrastada sobre las acciones milagrosas que le han sido adjudicadas al santo patrono desde que éste hiciera su aparición en la población. De esta forma se transmite a las nuevas generaciones que la historia y la supervivencia de la comunidad donde han nacido están indisolublemente ligadas a los éxitos alcanzados por san Diego en su papel de protector y salvador de ésta.

Quizá por ello resulta fundamental, cuando se relatan las historias o los sucesos relacionados con san Diego, señalar y remarcar con todo lujo de detalle las evidencias empíricas que fueron dejadas por el santo sobre su milagroso desempeño: bien bajo la forma de unas pequeñas huellas de barro que cruzaban todo el suelo de la iglesia, desde la puerta hasta su anda, el día en que sofocó el incendio; bien como unos

⁶⁰ Según Berger y Luckman (1991: 164 y ss.), a partir de este proceso de socialización primaria los individuos desde la niñez interiorizan normas, costumbres, valores y, en definitiva, aprenden el mundo como una realidad significativa preexistente y pasan a ser miembros de la sociedad. En el caso de Nunkiní y la importancia de san Diego lo anterior se observa en la importancia que cobra la participación de los niños junto a sus mayores en las celebraciones y rituales que se le dedican al santo. En ellos, además de aprender el funcionamiento del complejo ritual, sus mayores les instruyen a través de la tradición oral sobre la importancia capital que tuvo y tiene la figura del santo patrono en Nunkiní como garante histórico del bien estar comunitario. De esta forma, a través de ejemplos concretos, se les inculca a todos los vecinos desde muy temprana edad la fidelidad, la devoción, el respeto y la fe que le deben todos al santo patrón, para de esa forma poder perpetuar el mantenimiento de los vínculos entre la comunidad y el poderoso personaje sagrado.

pequeños agujeros de bala que aparecieron en su túnica después de que el día anterior la hubiese interpuesto entre varios vecinos y un borracho que abrió fuego contra ellos; o bien en forma de diversas piernas de langosta que tenía colgadas del cordel que amarra su hábito franciscano, por citar sólo tres ejemplos. Estos detalles probatorios concretos así como las constantes referencias a testigos presenciales que son fáciles de ubicar por su condición de vecinos de la población son puntos comunes de todas las narraciones sobre milagros. En ambos casos cumplen con el importante cometido de hacer no sólo creíbles sino constatables, las diversas acciones portentosas llevadas a cabo por el santo patrono en beneficio de la comunidad. Así se desprende de la premura y la reiteración con que año con año son narrados los mismos sucedidos milagrosos entre los propios amigos y familiares a lo largo de las múltiples ocasiones y espacios en que éstos se reunirán para celebrar, honrar y agradecer el patronazgo sobrenatural de san Diego de Alcalá sobre el cotidiano acontecer de sus vidas y la comunidad.

No sólo de certificar el desempeño histórico alcanzado por el santo patrono, como sagrado protector de la comunidad que es, trata la tradición oral tejida en torno a su figura. Tampoco se aboca en exclusiva a inventariar las ocasiones en que el propio san Diego de Alcalá ha dado muestra de sus múltiples poderes. Ni siquiera de mostrar o describir las características o condiciones especiales que se les otorgan a éstos o a su portador. No. Una función clave en las narraciones de este tipo de acciones milagrosas es la de presentar la figura del santo patrono, su comportamiento y los valores que defiende, como un referente moral vinculado con la tradición local que funja como un ejemplo a imitar por parte de sus fieles. Son varios los ejemplos que ilustran a lo largo de los relatos vistos hasta aquí la importancia de que la comunidad permanezca unida y los hombres actúen con solidaridad mutua para así poder hacer frente con eficacia a los problemas y amenazas que habitualmente llegan desde el exterior. El santo es el primero en predicar con el ejemplo tal y como se demuestra en las diversas ocasiones en que abandonó la comodidad de su hogar en el interior de la iglesia para jugarse el tipo protegiendo de las balas la vida de algunos fieles, de las llamas la integridad física de la población o de la hambruna que hubiese provocado una plaga langostas. Pero además, tanto la actuación del patrono como la de los otros protagonistas indirectos que intervienen en las narraciones, constituyen un verdadero decálogo orientativo de lo que para la sociedad local es considerado un comportamiento correcto, respetuoso y

equilibrado, o, por el contrario, es visto como una conducta reprobable, irresponsable y excesivo.⁶¹

En lo concerniente a aquellos comportamientos que son mal vistos y tenidos por perniciosos por la mayoría de la sociedad local, el abuso cotidiano que hacen del alcohol algunas personas (mayoritariamente varones) es quizás el más denostado y señalado como preocupante por la mayoría de la sociedad local. Así se desprende del último de los milagros referidos, cuando precisamente el santo patrón tiene que intervenir para evitar una matanza que iba a ser provocada por la ira incontrolada de un vecino que había consumido demasiadas cervezas durante las celebraciones organizadas por uno de los gremios. Si bien es habitual que los vecinos consuman bebidas embriagantes en familia y en lugares públicos con motivo de las celebraciones asociadas con la fiesta patronal sin que ello sea mal visto, no ocurre lo mismo con las personas que, de manera habitual y en espacios públicos, llevan esta práctica hasta el extremo de perder la conciencia y el control sobre sus propios actos, tal y como aconteció con la persona que se marchó a su casa en busca de un arma de fuego con la que zanjar la disputa que mantenía con otros vecinos que asistían a la tardeada.

En las narraciones relativas a este milagro se ilustra claramente como la ingesta desmedida de alcohol es la que conduce a las personas hacia una actitud de agresividad desmedida, un comportamiento descontrolado y antisocial. Ello es la causa de un buen número de disputas vecinales y da como resultado la suspensión de aquellas normas que son básicas para una convivencia pacífica dentro de la comunidad. De esta forma el alcoholismo es visto por los habitantes de Nunkiní como uno de los grandes problemas que aquejan a la población al relacionarlo con la mayor parte de los casos de violencia intrafamiliar. También se ve como el principal detonante para que los padres abandonen el cuidado y la educación de sus hijos, o de provocar la ruina económica en el núcleo familiar (bien porque los alcohólicos acaparan gran parte de los ingresos familiares para procurarse el alcohol que consumen, bien porque dejan de acudir al campo a trabajar en sus milpas o con los ganados), o, como en el caso del milagro que referí, de inducir espontáneos episodios de violencia entre los propios vecinos dentro del ámbito local. Y para enfrentar con éxito una amenaza tan peligrosa para la sociedad en su conjunto

⁶¹ Entre los géneros de conversación de los mayas yucatecos, tanto las “historias” como los “sucedidos” que describen los poderes sobrenaturales de ciertos númenes, tal y como los que acabamos de referir sobre el santo patrono, tienen una fuerte pretensión moralizante implícita en su trama y son utilizados para instruir al auditorio acerca de aquellos comportamientos que son tenidos como perniciosos y por ende susceptibles de ser castigados por transgredir en orden natural o social (Burns, 1995: 22 y ss.; Gutiérrez, 2001: 64).

como la que representa la borrachera qué mejor que recurrir a su condena expresa a través de la tradición oral ligada a la figura del santo patrono.

Así, la denuncia contra el abuso de alcohol se deja sentir en la moraleja que se desprende del último sucedido milagroso referido: cuando las personas beben en demasía y se emborrachan, sin importar el motivo que aleguen para ello, las acciones que lleguen a cometer podrán alcanzar una gravedad tal que requerirán de una nueva intervención milagrosa por parte de san Diego para ser subsanadas. De hecho, no resulta poco usual escuchar que se asocie el consumo abusivo de bebidas alcohólicas con el Diablo, como lo demuestra el hecho de que a uno de los vecinos que más se vincula con este hábito dentro de la población se le haya puesto como sobrenombre *Kisín*. O que mientras acompañaba a varios vecinos a tomar unas cervezas una noche y aprovechaba para preguntarles sobre el mal, todos ellos me respondieran entre risas y señalando las latas de cerveza que sostenían en sus manos que: “*esto es cosa del Kisín, pues puros males hace*”. Lo que viene a indicar que todo comportamiento que resulta dañino para los hombres y para la comunidad es tenido por maligno y tiene alguna clase de vinculación con la figura del Diablo, oponiéndose frontalmente a los principios que encarna el santo patrono.

Pero si esta clase de milagros que hemos venido denominando “comunitarios” sirven para fijar y legitimizar la figura del santo patrono como protector y salvador, referente moral y aglutinador de la identidad comunitaria en las conciencias de todos los vecinos de la población, existen también otra amplia gama de acciones milagrosas, que podríamos denominar “de corto alcance”, que permiten actualizar y re-interpretar de una forma constante y dinámica estos papeles desempeñados simultáneamente por san Diego de Alcalá como uno de los principales númenes, si no es que el principal, dentro del espacio social que constituye el pueblo.⁶² Son estas últimas demostraciones de poder del santo patrono las que voy a denominar a continuación milagros de “carácter

⁶² Las diversas etnografías realizadas sobre los mayas peninsulares acuerdan en señalar al pueblo (*kaaj*) como el espacio humano por excelencia pues es donde éstos residen, frente a otros como el cementerio donde residen las ánimas o *pixano'ob*, el monte (*ka'ax*) que es asiento de diferentes tipos de *yumtzilo'ob* (“dueños”) e *iko'ob* (vientos) y los cenotes, cuevas o vestigios arqueológicos habitados por los *chaako'ob* y *aluxo'ob*. Por supuesto que esta división de los espacios en función de sus pobladores “sagrados” no significa que éstos se encuentren separados físicamente, especialmente cuando nos referimos al binomio pueblo-monte que se integra en un todo por mediación de la milpa que crea una interacción constante entre estos dos espacios. Así, pueblo y monte conforman el territorio físico de las comunidades mayas a pesar de la “intrínseca oposición que se da entre ellos y el carácter ambivalente de sus relaciones”, pues mientras el pueblo es el espacio de los humanos sustraído al monte, de donde además obtienen éstos su sustento, el monte es morada y propiedad de una gran variedad de “dueños” que lo convierten en un espacio peligroso si no se solicita su permiso antes de adentrarse en él (Quintal, 2003a: 303-304).

individual” dado que en estos casos la acción portentosa y benéfica del patrono repercute, como máximo, en una única familia nuclear e incluso sobre solo individuo. Es de destacar que en estos casos la intervención de san Diego se produce después de una serie de peticiones, ruegos o promesas que son giradas a su figura a título individual por los propios solicitantes. Esta clase de acciones milagrosas, cuyo alcance es menor que los milagros de tipo “comunitarios” pues su acción benéfica recae únicamente sobre los solicitantes inmediatos, con el paso de los años han ido circulando hasta permear la tradición oral local convirtiéndose en “sucedidos” (*cuasi* mitificados) que son narrados de forma recurrente entre los vecinos para reactualizar reafirmando la vigencia del santo como protector y salvador de los nunkinienses. Así, estos sucedidos han abandonando su categoría originaria de hechos “individuales” para adquirir una dimensión comunitaria, acabando por engrosar el arsenal milagroso del santo y refrendado su vigencia como una entidad poderosa cercana, capaz de auxiliar a sus fieles a título individual. Vamos a ver algunos ejemplos de este tipo de acciones.

Milagros de carácter individual o familiar realizados por el santo patrono.

Dentro de este rubro voy a considerar aquellas acciones portentosas llevadas a cabo por san Diego de Alcalá que han influido de una forma directa sobre aspectos concretos de la vida cotidiana de alguno de sus fieles. Pasaremos así de aquellos milagros “míticos” acaecidos en tiempos “antiguos” y cuyo destinatario era la comunidad en su conjunto, para referirnos a otros mucho más recientes, cotidianos e individualizados. Lo anterior no les restará un ápice de valor pues mientras el primer grupo ha conformado un *corpus* de narraciones que a día de hoy sirven para argumentar y legitimar la importancia del santo como guardián y protector sobrenatural de la comunidad, el segundo conjunto de actos milagrosos que ahora referiré parece ilustrar el proceso inverso. Porque si en un principio los poderes extraordinarios (milagrosos) del santo actuaban para beneficiar, sin distinciones, a la comunidad en su conjunto y obtener así el reconocimiento generalizado de ser “*el patrón de Nunkiní*”, en la actualidad, cuando nadie discute este papel, sus obras se concentran en favorecer a familias y personas concretas. De esta forma, como iremos viendo a lo largo del presente epígrafe, san Diego de Alcalá se muestra ante los ojos de los pobladores de Nunkiní de una forma mucho más próxima y cercana. Lo anterior se traduce, entre otras cosas, en la mayor libertad de la que gozan los fieles a la hora de escoger los mecanismos mediante los cuales pueden interactuar con *su* santo patrono (tanto en los tiempos y los espacios como en las formas y los

gestos), siendo capaces incluso de establecer relaciones particulares con él sin necesidad de intermediarios. La necesidad de agradar o devolver al santo algún favor provoca una numerosa y excelsa participación de familias en las celebraciones patronales a través de su integración en distintos gremios, mucho más numerosos en Nunkiní que en otras poblaciones indígenas de Campeche (Ruz, 2006: 301-304).⁶³

Varias son las características particulares a las que responden las acciones poderosas a que nos vamos a referir a partir de ahora, siendo la más importante y reiterativa de todas ellas que acontecen tras una petición concreta de auxilio formulada por una persona o familia (expresada “*con mucha fe*”) hacia la figura del santo patrono. Dichas peticiones suelen darse cuando una familia atraviesa por persistentes periodos de crisis o situaciones de máxima preocupación a las que no han podido encontrar soluciones factibles a través de las vías convencionales. Los ejemplos más reiterativos al respecto se encuentran en aquellos casos en los que de alguna forma se ven amenazadas tanto la salud como la propia supervivencia de las familias, tal y como acontece por ejemplo con los padecimientos derivados de cualquier enfermedad leve pero persistente, grave o incomprensible, así como por la pérdida de trabajo por parte del cabeza de familia, los problemas derivados del alcoholismo, la sucesión de malas cosechas o la continua muerte de animales domésticos.

Es bajo tales circunstancias, agotadas ya todas las posibilidades humanas de resolución del problema, cuando los individuos optan por recurrir y solicitar ayuda a los númenes tratando de atraer su atención para superar las adversidades. Y para ello que mejor que intentar ganarse el favor del santo patrono, quien ha demostrado en múltiples ocasiones ser el más milagroso de todos los seres poderosos de cuantos pueblan el panteón local. Para solicitar su ayuda se utiliza un mecanismo de comunicación y de negociación pautado y estandarizado entre hombres y divinidades que comúnmente concluye con la formulación de una “promesa” de obligado cumplimiento.⁶⁴ Dicho mecanismo, como veremos más adelante, encuentra sus raíces en el añejo principio de

⁶³ En la población de Nunkiní existen un total de 33 gremios que desfilan con sus estandartes y banderas con motivo de las celebraciones que se desarrollan en noviembre con motivo del “aniversario” de san Diego de Alcalá. Lo habitual en todas las poblaciones de la Península de Yucatán es que existan entre cinco y doce gremios que desfilan durante la semana anterior al día grande de la fiesta grande. Para ver datos relativos a los gremios de varias poblaciones de raigambre maya en el estado de Campeche ver Ruz, 2006. En el apartado referente a la fiesta del santo patrón me detendré con más calma sobre el rubro de los gremios, tan importante para comprender la prominencia de la figura del santo patrón en la religiosidad de Nunkiní.

⁶⁴ Más adelante me ocuparé con detalle de los diferentes tipos de promesas que han pasado a engrosar el arsenal de relatos ejemplificantes acerca del tipo de poderes que posee san Diego y de las distintas implicaciones que tienen cada una de ellas.

la religiosidad prehispánica según el cual las relaciones entre hombres y dioses estaban sustentadas sobre el principio de reciprocidad, que se traducía en un intercambio de favores mutuo. En este sentido Thompson asienta que “la religión maya es una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses. Los dioses ayudan al hombre en su trabajo y le proporcionan alimento; a cambio esperan un pago, y la mayoría de las veces ese pago debe hacerse por adelantado” (1975: 215). O como en el caso de Nunkiní: el santo recibe rezos, ofrendas y promesas de sus fieles pero a cambio se espera de él que les ayude y proteja de cualquier mal o peligro pues de lo contrario no les sería posible seguir regalándole los bienes que le gustan: flores, copal, música, cohetes, estandartes, etc. Y es que “todavía hoy santos y dioses necesitan para subsistir el reconocimiento que les tributan los hombres, por eso se les ofrenda durante las ceremonias” (Ruz, 2002c: 278).



10. Un vecino de Nunkiní se postra ante el santo patrón en busca de su auxilio para superar una contingencia familiar.



11. Una mujer obsequia flores a san Diego en agradecimiento a la ayuda prestada durante la enfermedad de uno de sus hijos.

Son variados y numerosos los ejemplos que me he encontrado a lo largo de mi trabajo de campo que hacen referencia a las intervenciones del santo patrono a favor de una familia o de una persona concreta. En el siguiente epígrafe voy a centrarme en aquellos casos que son más numerosos y que remiten a distintos ámbitos de lo social donde resulta más frecuente que los habitantes de Nunkiní recurran a la figura de san Diego en pos de obtener su milagrosa ayuda cuando surgen problemas. El más

mencionado de todos ellos es, sin duda alguna, el relativo a la esfera de la salud y la lucha contra aquellas enfermedades que son imaginadas como peligrosas o resultan incomprensibles, terreno en el que históricamente el santo ya ha demostrado su sobrada pericia y eficacia.⁶⁵ Así, entre los testimonios que pude recopilar, la mayoría hacen referencia a las intervenciones milagrosas realizadas a nivel individual o familiar por san Diego para remarcar y reforzar su papel como terapeuta en el ámbito de la comunidad. Un papel que desempeña el santo por sí mismo y no por intercesión de *Jajal Dios* (Dios único) o *Dios Yumbil* (Dios Padre),⁶⁶ el cual por hallarse en el cielo se piensa que está demasiado alejado y ocupado como para atender asuntos tan terrenales como es la salud de un vecino concreto de la comunidad.⁶⁷ Dicha tarea, como vamos a ver, recae exclusivamente en el ámbito de las funciones propias del santo patrón del pueblo que es quien comparte (habitándolo) un mismo espacio social con sus fieles, por tanto resulta mucho más cercano a ellos y, por tal motivo, es el responsable último de velar por su bienestar físico y emocional.

Curaciones adjudicadas al santo patrono.

Uno de los ejemplos paradigmáticos de las intervenciones adjudicadas a san Diego para ayudar a una familia lo encontramos en el caso del accidente de motocicleta que sufrió un adolescente de 14 años natural de Nunkiní. Su madre, doña María, me relataba con gesto compungido como el muchacho se fracturó su rodilla “*andando con la motocicleta de un compañero de la escuela*”. Tan grave fue la lesión que sufrió en la articulación a raíz del accidente su hijo que por más médicos que visitaron, las noticias siempre eran igualmente desalentadoras:

⁶⁵ Es de recordar el primer milagro de carácter comunitario que referí, en el cual san Diego evitó gracias a su intervención milagrosa la segura extinción de la población de Nunkiní a causa de una epidemia de viruela negra.

⁶⁶ La función de los santos como intermediarios y “abogados” de los fieles ante el Dios Padre se expresa en una gran cantidad de cosmovisiones nativas. En Nunkiní, por ejemplo, se considera que cuando el alma de un vecino fallecido tiene dificultades para ingresar en el cielo, si éste fue devoto y tuvo un buen comportamiento, el *pixán* del santo ascenderá a los cielos para interceder a favor de ella ante el Dios Padre. Algo muy similar acontece entre los pokomanes de San Luis y los chontales de Tabasco para quienes sus santos patrones fungen como los “abogados de los mortales ante el trono de Dios” (Ruz, 2006: 40).

⁶⁷ Efectivamente, Mario Ruz a señalado para las etnias mayances el papel poco cercano que suele desempeñar el Dios Padre cristiano en los asuntos cotidianos de sus fieles por lo que, a diferencia de los santos, “rara vez se le tiene por un personaje de particular importancia o con función definida, y en algunas comunidades no se le considera que influya directamente en los asuntos humanos” (2002b: 326). Si acaso, como sucede entre los tzotziles de Chiapas, se le suele identificar con el Dios creador local Vaxakmen, el sostenedor de los pilares del mundo, creador de cuevas, valles, cerros y barrancos; o como entre tojolabales y k'ekch'is que “se piensa en él, más que como padre, como un patrón que exige el cumplimiento de cierto trabajo aquí sobre la tierra” (*ibid.*).

“Fuimos por varias veces con los doctores en Mérida y en Campeche, así, y todos decían que estaba muy fastidiado el rodilla (sic.) del chamaco... que ya no va a andar normal otra vez, así nos lo decían”.

Suele ser norma habitual que cuando se ha recurrido a todas las alternativas posibles (en este caso a varios de los doctores especialistas de la región peninsular) y no se ha logrado dar con la solución al problema la familia se aboque a buscar la intervención del santo patrono, único en quien pueden confiar dadas las numerosas demostraciones de poder o milagro que ha realizado en la población. Así lo hizo doña María tratando de evitar que su hijo quedara inválido a una edad tan temprana:

“Le pedía mucho a san Dieguito así... en la iglesia le hablaba; todas las noches en la casa antes de dormir le hablaba yo al santo así. También el chamaco le pedía a cada rato al santo por su pierna... estaba todavía joven y quería salir con los otros chamacos a correr. Lloraba mucho al ver su pierna que le dolía y no podía”.

Un mes después de que tanto en la iglesia como en su casa madre e hijo hubiesen comenzado a pedir a san Diego su intervención milagrosa para que sanara la rodilla del adolescente, misma que ya había sido desahuciada por varios galenos occidentales de los dos centros urbanos más importantes y “modernos” a nivel peninsular, la articulación comenzó a recuperar por sí misma la movilidad mientras que el dolor iba remitiendo poco a poco. Lo anterior fue entendido rápidamente como que el santo patrón había escuchado las numerosas súplicas hechas por ambos con mucha fe y devoción y, ante ello, había decidido ayudarles en aquello que le solicitaban. Lo anterior es rememorado por doña María aludiendo, a partes iguales, tanto a los poderes del santo como al compromiso que ha demostrado históricamente hacia los que habitan el territorio de la comunidad:

“Es que san Dieguito es muy milagroso... si le pides con mucha fe siempre nos ayuda, porque es nuestro patrón y siempre mira por nosotros, así, para que no nos ocurra nada malo. Siempre está vigilando a sus hijos, los que somos de Nunkiní estamos bajo su protección. Así pasa porque le tenemos mucha fe, siempre está presente en nuestro pensamiento”.

En la actualidad el protagonista de esta historia está completamente recuperado y no presenta ningún rastro visible de su antigua cojera. Lo que sí ha mantenido hasta la fecha es su agradecimiento y firme creencia en el “*milagro fuerte que tiene san Dieguito*”, mismo que a él le ayudó a recuperar del todo la movilidad en su rodilla y le ha permitido, hasta la actualidad, desarrollar una vida normal. Como retribución por el beneficio que recibieron de parte del santo, doña María viajó hasta Mérida con un dinero que había ahorrado durante varios meses para adquirir en una tienda especializada una imagen de gran tamaño del propio san Diego de Alcalá, misma que ahora preside su altar doméstico. Como agradecimiento por el favor recibido del santo, la madre del muchacho me asegura que ambos, ella y su hijo, de forma diaria realizan rezos y le dedican palabras de gratitud a esa imagen de san Diego que trajeron desde Mérida y colocaron en un lugar preeminente del altar:

“Cada día le hacemos su rezo al santito, le damos sus gracias por el milagro que le hizo a él, porque le ayudó mucho. Así es nuestra fe en el san Dieguito... siempre está con nosotros, así, siempre nos protege porque su vista está puesta sobre nosotros que somos sus hijos”.

Otra curación de san Diego que también es calificada como de “*muy milagrosa*” por el beneficiario, su familia, amigos y vecinos, es la que asegura haber tenido don Ventur, un anciano cuya principal ocupación es la de ser uno de los pocos costureros especializados con que cuenta Nunkiní en el bordado de hipiles y en la fabricación de los recargados estandartes con que desfilan todos los gremios con motivo de las fiestas patronales. Me relataba don Ventur al respecto de su caso que hace varios años comenzó a perder la vista paulatinamente, hasta el punto de que le terminó por resultar imposible continuar desempeñándose en sus labores de bordado. Cuando los médicos que su economía le permitía visitar no pudieron ayudarle de ninguna manera y le aseguraban que iba a quedarse ciego decidió hacerle una promesa de por vida al santo al santo para intentar que éste le ayudara a recuperar la vista:

“cuando estaba perdiendo mi vista así, para que pudiera seguir mi trabajo abracé al santo y le pedí mucho que me devolviera mi vista. Si me lo devolvía yo iba a seguir trabajando, si no ya estuvo, iba a quedar yo ciego”.

A cambio de su intercesión milagrosa el anciano costurero prometió al santo durante una las múltiples conversaciones que mantuvo con él que entraría en un gremio como

socio y en él participaría cada año hasta su muerte. Finalmente san Diego escuchó sus súplicas: *“me lo curo (la vista) y ya puedo ver, así. Puedo trabajar tranquilo ahorita... porque es muy milagroso el santo”*. Para dar cumplimiento a su promesa, en cuanto comprobó que estaba recuperando la vista y podía volver a retomar sus labores de costura don Ventur entro como socio a uno de los gremios de campesinos existentes en la población. De esta forma dio por cumplido el compromiso que había adquirido con la imagen del santo al prometer su incorporación a las tareas de un gremio a cambio de la recuperación de su vista, tan importante para el desempeño de su trabajo que, además, representa la principal fuente de ingresos para su familia.

Unos años más tarde, a causa de unas desavenencias surgidas con la directiva del gremio, don Ventur abandonó el gremio al que había ingresado en cumplimiento a su promesa, liberándose así del pago de la cuota anual y del trabajo que durante tres días desarrollan todos los miembros de los gremios. Sin embargo, para evitar que el santo patrono pudiera sentirse defraudado o engañado, lo que sería aún peor porque podría acarrear un castigo, desde el mismo momento en que abandonó el gremio don Ventur decidió organizar y pagar el rezo de una novena cada año en su hogar durante el cual, al igual que acostumbran a hacer en los gremios, regala varios platos de comida y bebida entre todos aquellos vecinos que acudan a su casa para escuchar y participar en el rezo: *“para que el santo no pensara que lo estaba abandonando cuando me quité del gremio”*. Mediante el pago en metálico que hace para contratar a las dos rezadoras que cantan la novena ante su altar doméstico y la entrega de alimentos variados entre todos los vecinos que deseen asistir a su casa, don Ventur asegura que mantiene íntegro el cumplimiento de la promesa que le hizo al santo a cambio de que éste le devolviera la vista. Efectivamente, si la participación en un gremio requiere tanto de un desembolso económico (pago de la cuota y de los ingredientes que aporta cada socio) como de varios días de trabajos conjunto entre los socios para poder cumplimentar todos los preparativos de la procesión y cocinar los alimentos que consumirán durante los días previos a ésta, con la organización de una novena en su hogar y el reparto gratuito de alimentos, el costurero da sobrado cumplimiento a los compromisos adquiridos ante el santo patrono. Lo anterior no deja de ser un ejemplo de las posibilidades de negociación que se dan entre los fieles y el santo a través de la “conversación íntima” que mantienen

los primeros con el segundo, las cuales son flexibles y dinámicas pero siempre deben concluir con el pago acordado por haber recibido el favor de parte del santo.⁶⁸



12. Rezadoras ante el altar doméstico de don Ventur, ofreciendo rezos ante la imagen de san Diego de Alcalá.

Tal y como sucedía en este último caso referido, son muchas las ocasiones en que las familias prometen la incorporación o “entrega” de uno de sus integrantes a un gremio, normalmente los más jóvenes, a cambio de recibir protección y salud por parte del santo. Así, resulta común escuchar a los socios de los gremios decir que la razón para ingresar en ellos fue una promesa formulada al santo a raíz del nacimiento de un hijo con problemas de salud o, sencillamente, que “entregaron” a su hijo a un gremio para que *“creciera bien sano y sin complicaciones”*. Una pareja de ancianos que pertenece al gremio de campesinos que desfila el día 14 de noviembre desde hace varias décadas, me comentaba que ellos “entraron” como socios cuando su hijo nació enfermo y *“lo regalamos a san Diego allá con ese gremio porque estaba muy enfermo y ya (después de entrar al gremio) sí quedó bien el chamaco de su sinusitis y otras cosas que tenía”*. Algo similar aconteció con otra familia cuyo hijo más pequeño se enfermó de

⁶⁸ En este punto es importante señalar, siguiendo las tesis de Gutiérrez Estévez, que en el caso de las numerosas curaciones acometidas por el santo patrono sobre los vecinos de Nunkiní, el personaje poderoso en cuestión desempeña simultáneamente una doble competencia: por una parte es un “donador” “que al situarse en el ámbito de la trascendencia carece de límites en la disponibilidad de los bienes y favores que sus fieles le solicitan”; pero también se constituirá como “otro significativo” con una función permanente de “re-orientación” y “re-socialización” a través de la conversación, “conversación íntima”, con los creyentes. De tal forma que “cuando la enfermedad es la manifestación orgánica de situaciones transitorias de desorganización moral y social, san Diego, al re-organizar socialmente al individuo, cura su enfermedad y anula su “pecado”” (Gutiérrez Estévez, 1984: 165 y ss.).

gravedad y fue necesaria la intervención del santo para evitar que fuera sometido a una operación tan costosa como peligrosa. Así me relataba lo sucedido una mujer, vecina de la familia afectada: *“un niño que vive allá (señala la casa de enfrente) tenía un bultote por su cuello muy grande así, en su garganta la salía. Su papá lo fue a regalar al primer gremio que sale y se lo quitó (el bulto)... ya lo iban a operar así, pero se quitó por el milagro que tiene san Diego”*. La explicación que encuentra mi informante a tan rápida y extraordinaria curación no es otra que a san Diego *“todo lo que le pides con fe el te lo va a dar”*.

Pero tampoco es una condición *sine qua non* que un hijo esté enfermo de gravedad para que los progenitores decidan formular al santo la promesa de ingresar a un gremio a cambio de que le sea devuelta la salud a su vástago. También registré numerosos casos en los que basta con que los niños sean propensos a enfermarse para que sus progenitores tomen la decisión de asumir los costes anuales que supone integrarse a alguno de los 33 gremios existentes en la población. En estos casos se trata más de contar con una protección preventiva del santo hacia los pequeños para evitar males mayores que de combatir una patología concreta. Se trata más bien de poner bajo la protección del santo patrono a aquellos que apenas comienzan su singladura por el mundo. Un matrimonio me explicaba al respecto que:

“(nosotros) entregamos al san Diego a nuestros dos hijos que se enfermaban a cada rato. Le pedimos permiso al patrón (del gremio donde ingresaron) y nos permitió entrar porque así lo quería nuestro corazón. Desde que entramos acá (al gremio) ya no se enfermaron más así. Cada año mientras estamos vivos vamos a servirle al señor san Diego”.



12. En casi todos los gremios la presencia de niños que han sido “regalados” al santo patrón por sus padres resulta muy frecuente.

Pero no sólo a través de las promesas de servir al santo anualmente a través del ingreso en alguno de los gremios se pueden conseguir los favores futuros o inmediatos de parte de san Diego. Una informante de Nunkiní me relataba que hace varios años su hijo pequeño se enfermó del oído y los médicos le pronosticaron que podría quedar sordo de por vida. Ella comenzó a conversar y a rezarle mucho al santo patrono por las noches frente a su altar doméstico tratando de que éste le comunicara a ella qué podía hacer para que su hijo sanara, de nuevo por la creencia que tiene de que el santo “*es muy milagroso y todo el tiempo está cuidando de sus hijos*”. Así, a penas había transcurrido una semana desde que la angustiada madre había comenzado a realizar sus peticiones cuando recibió una visita de san Diego durante uno de sus sueños. En ese espacio y tiempo puramente onírico, el santo le comunicó a la señora que debía de hacer un *ke'ex*, o intercambio, con él para evitar que su hijo quedara sordo definitivamente, y que si ella le entregaba un ramo de flores en la iglesia de la población él devolvería la salud auditiva a su hijo. A la mañana siguiente la madre juntó varias flores de colores que crecían en su solar hasta que logró conformar un colorido y nutrido ramo que rápidamente corrió a depositar a los pies de la imagen del santo patrono en la iglesia. A los pocos días, tal y como la había comunicado el santo durante el transcurso de su sueño, su hijo fue recuperando la audición progresivamente hasta quedar ésta totalmente reestablecida.⁶⁹

Los ejemplos etnográficos de vecinos que recurren a los poderes sobrehumanos de su santo patrono para lograr la curación de algún familiar enfermo son inagotables por lo que relatar uno por uno todos los que me refirieron los informantes agotaría sin duda la paciencia del lector. Sin embargo conviene caracterizar los cauces, bastante estandarizados por otra parte, por los cuales se invoca a la figura de san Diego para que tome partido y lleva a cabo las curaciones milagrosas que realiza dentro del ámbito familiar, así como las diversas formulas que emplea el santo para lograr restituir la salud

⁶⁹ Una vez más el santo, como personaje poderoso que es, recurre al ámbito onírico para expresarse e informar a sus fieles acerca de cómo solucionar una situación de crisis producida, en este caso, por una falta de atención y generosidad de la familia hacia su figura. De esta forma, subsanando esta falta el santo devolverá la salud al que le faltaba. Al respecto conviene destacar que los “espíritus” o *pixano'ob* de los antiguos *h-meeno'ob* de Nunkiní se aparecen en los sueños de los que ejercen en la actualidad para enseñarles cómo curar, los diferentes tipos de rezos, los lugares donde hallar los *sastunes* y donde localizar las plantas medicinales más efectivas. En el ámbito maya la capacidad de aparecer en sueños está muy vinculado con los seres poderosos (Quintal, 2003a: 289), así como con las almas de los difuntos que “puede[n] visitar a los vivos en sueños, [para] darles consejos, castigarlos, pedirles cariño” (Guiteras, 1986: 127).

de sus fieles y, a su vez, las vías que emplean éstos para restituir al numen el beneficio recibido de su parte en forma de sanación milagrosa. De esta forma son varias las conclusiones a las que podemos llegar después de contrastar los detalles de los diferentes ejemplos de sanación, unos narrados aquí y otros no. En primer lugar, en todos los relatos aportados por los informantes se puede apreciar como es hasta después de haber agotado todas las posibilidades materiales y humanas posibles cuando los individuos se deciden a solicitar la ayuda del santo patrón, nunca antes. Se trata, por consiguiente, de una suerte de último recurso de índole sagrado y extraordinario al que recurrir cuando los medios que se encuentran al alcance de los actores sociales (médicos, gastos, desplazamientos, medicamentos, etc.) se agotan y no resultan suficientes para derrotar a la patología que aqueja a la persona. Además, el hecho de solicitar la acción del santo implica una responsabilidad y compromiso muy importante para el solicitante porque le obliga a respaldar su petición con el compromiso de ofrecerle algo a cambio de lo recibido al santo. Dicho compromiso resulta inquebrantable y convierte al fiel en “deudor” del santo (Gutiérrez, 1984: 150). El incumplimiento de la promesa siempre acarreará toda una serie de problemas graves a los solicitantes derivados de la ira del numen agraviado por el engaño sufrido.

La única forma en que los fieles pueden solicitar a su favor la intervención del santo patrón de la comunidad es a través del establecimiento con él de una “conversación íntima”,⁷⁰ la cual siempre es iniciada por los primeros. La forma en que esta se desarrolla depende de cada individuo por lo que es bastante libre y no obedece a un tiempo, forma o espacio concretos. Sino el único, el requisito fundamental de este parlamento es la intimidad en que se ha de mantener y la sinceridad con que se ha de expresar el interlocutor humano. A lo largo de ella el fiel se dirige “*con mucha fe y con mucho respeto*” a la divinidad, siendo fundamental que el interlocutor humano “*hable la verdad de su problema para que lo puedan ayudar*”. De esta forma, una vez que han

⁷⁰ Dicha “conversación íntima” (Gutiérrez, 1984: 165) se establece entre el fiel y la entidad sagrada en cuestión en la intimidad del hogar o de la iglesia y siempre a través de encuentros privados entre ambos. Dicha conversación tiene una doble finalidad: por una parte la persona solicita el auxilio del ser poderoso como entidad extraordinaria que es, y además hará un examen de su propia vida en busca de situaciones de desorden moral y social que pudieran ser las culpables de los males que en ese momento está sufriendo. Pero además de solicitar su ayuda, cuando los fieles conversan con el santo buscan la forma de retomar una vida recta, socialmente aceptable y apegada a la moral que emana de su figura. Así la promesa puede ser vista en el doble sentido que señala Gutiérrez Estévez: como una “penitencia” por una falta o como un “pago” por el favor recibido del santo. A decir de este autor: “la penitencia tiene, también, una significación de “pago” compensatorio por los pecados cometidos. En la promesa penitencial se “paga” por lo que uno ha hecho a los personajes sagrados, mientras que en la promesa de gratitud se “paga” a los personajes sagrados lo que ellos han hecho por uno. En ambos casos el hombre está en situación de “deudor”. (Ibíd.: 150).

expuesto sus problemas y han realizado un profundo examen de conciencia en busca de la posible falta que pudiese explicar el mal que les aqueja,⁷¹ los individuos procurarán atraer hacia su problemática la atención de san Diego, seguros de que el santo en su papel tantas veces manifestado de mecenas y guardián de la comunidad atenderá sus ruegos petitorios y nos les abandonará en sus sufrimientos. Y para que la acción milagroso-curativa del santo acontezca, además de los rezos, las “conversaciones íntimas”, las súplicas y la fe de la persona, será necesario que el o los solicitantes se comprometan a devolverle el favor al santo de la forma en que se comprometieron a hacerlo al momento de solicitar su ayuda. Para ello se recurre a la formulación de promesas por parte de los fieles, para así retribuir la ayuda solicitada al santo una vez que ésta ha sido recibida (Gutiérrez, 1984: 150). El contenido de éstas en Nunkiní es muy variable y su contenido se suele establecer en función de dos variables: la importancia o trascendencia del favor que se esté solicitando al santo y las posibilidades materiales y económicas de quienes la formulan. Además, otra característica de las promesas que se le hacen al santo patrón es que una vez formuladas resulta imposible modificarlas, so pena de ser castigado severamente por el mismo santo.

Antes de concluir con el presente apartado referente a las curaciones milagrosas propiciadas por la poderosa intermediación de san Diego de Alcalá, es importante añadir que no todas ellas son producto de “conversaciones íntimas”, ni de la formulación de promesas por parte de los fieles durante el transcurso de las primeras, ni se limitan a la sanación de enfermedades consideradas de carácter grave.⁷² En muchas ocasiones los fieles recurren a utilizar el poder que emana directamente del cuerpo o de la mera presencia del santo (en imagen, dibujo, fotografía) para contrarrestar padecimientos leves, dolores crónicos o ciertas molestias moderadas localizadas en partes específicas del cuerpo. Así, durante las primeras noches del invierno doña Feli,

⁷¹ Villa Rojas apuntaba con razón como toda enfermedad padecida por los mayas peninsulares era susceptible de tener un origen sobrenatural, en muchos casos debidos a castigos de origen divino (1978: 377). Dichos castigos traducidos en aflicciones se originan, la mayoría de las veces, por la falta de cumplimiento de las promesas que los humanos hacen a las divinidades (Gutiérrez, 2000).

⁷² Es importante señalar que el tipo de curaciones que se vinculan directamente con el santo patrón están relacionadas con enfermedades que poseen un declarado origen físico, asociadas con un mal funcionamiento del organismo, o que son fruto de acciones fortuitas como los accidentes. Nunca se encomienda al santo por estos medios (aunque sí aparece en los rezos del *h-meen*) la curación de los denominados “síndromes de filiación cultural” o enfermedades culturales, vinculadas con la acción de ciertos vientos y seres sobrenaturales, o con la rotura del equilibrio que envuelve las relaciones de los humanos con el medio, la sociedad y consigo mismo, pues para ello se ha de acudir a consultar con un *h-meen*. Para un repaso de las aflicciones más comunes entre los mayas yucatecos y su etiología consúltese el ensayo de Manuel Gutiérrez Estévez, “*Las colonización del cuerpo. El otro en las aflicciones mayas-yucatecas*” (2000).

una de mis informantes de mayor edad que arrastra fuertes dolores de espalda desde hace varios años, recurre a colocar sobre su hamaca una estampita con la imagen de san Diego, a la altura exacta de donde apoyará la parte dolorida de su cuerpo cuando se eche sobre ella a dormir. De esta forma, según asegura doña Feli, el contacto de la parte adolorida de su cuerpo con la imagen del santo patrono logra prevenir o mitigar en algo los fuertes dolores de espalda que sufre cuando se incorpora al día siguiente, acentuados aún más por la llegada de los primeros fríos estivales combinados con la perpetua y extrema humedad ambiental local (lo que comúnmente en Yucatán se conoce como “heladez”).

Otros vecinos, por el contrario, prefieren llevarse a sus casas el milagro del santo patrón, recurriendo para aliviar sus padecimientos a las diversas flores de colores (margaritas, gladiolos, crisantemos, claveles y “príncipe negro”) o a los ramilletes de ruda, tanto la “del país” o *nené* como la “extranjera”,⁷³ que se venden y reparten en la iglesia el día de la fiesta. En estos casos guardarán celosamente en sus altares domésticos los ramilletes después de haberlos utilizado para “besar” la imagen del santo patrón, lo cual llevan a cabo acariciando suavemente con las plantas la talla de san Diego los días en que ello resulta posible: bien cuando es descendido (el primer día de la fiesta) o ascendido (el último día de la celebración) al o desde el nicho que ocupa en la parte más alta del muro del ábside en el interior de la iglesia; bien mientras es sacado en procesión para recorrer la plaza de la población el día grande de la fiesta o, en último caso, mientras permanece apostado en su andadera de madera a la derecha del altar de la iglesia de Nunkiní a lo largo de los treinta días que se prolongan las celebraciones en su honor. De esta forma, cuando las plantas de ruda y las flores que emplean los fieles para “besar” la imagen han entrado en contacto, aunque sea levemente, con san Diego (porque como ya señalé, la imagen que del santo hay en la iglesia no es otra cosa que el mismísimo san Diego “en persona”), éste las transfiere *ipso facto* una porción de su esencia sagrada y por tanto de su “milagro”, suficiente para poder sanar con ellas ciertos padecimientos de carácter leve. Por tal motivo dichas flores serán conservadas con gran mimo durante meses sobre los altares domésticos que presiden las estancias

⁷³ La distinción entre la ruda “del país” y la ruda “extranjera” se hace en función de que la planta posean o no inflorescencias, siendo la primera la que carece de ellas. Es interesante constatar que, a diferencia de otras poblaciones del sur peninsular como Peto, donde se asegura que sólo la “ruda del país” es la que vale para estos menesteres (Maldonado, 2006: 273), en Nunkiní se aceptan ambas variedades para “besar” al santo y adquirir así su poder curativo transferido a la planta. Dicha creencia está muy extendida por toda la península de Yucatán. Por otro lado, el hecho de que a la ruda se la denomine también “nené” está vinculado con el hecho de que es el remedio para curar el mal de ojo entre los niños.

principales de los hogares de una gran mayoría de los vecinos, para llegado el momento, ante el padecimiento de alguna enfermedad por parte de cualquier integrante de la familia, tomarlas, “sancocharlas” (hervirlas) en agua y aplicar baños o friegas sobre la zona adolorida o, simplemente, aplicar directamente las mismas flores sobre el cuerpo del ser querido en el preciso lugar de la anatomía donde se localiza el padecimiento. Especialmente útil se muestra este remedio frente a las patologías relacionadas con la piel (erupciones, irritaciones) o que se presentan con dolores muy localizados en ciertas partes del cuerpo como la espalda, las articulaciones o la cabeza.



13. Una mujer “besa” la imagen de san Diego con un ramo de flores.



14. Tres mujeres portan flores cargadas de poder en sus manos después de haber besado al santo con ellas.

En este caso se considera que es en virtud al propio “milagro” que posee el santo, en este caso transferido a las flores o a los ramilletes de ruda en el preciso momento en que éstas entran en contacto con su cuerpo, como las personas logran recuperar la salud y consiguen dejar atrás las molestias o dolores derivados del padecimiento de aflicciones de carácter leve. Por tal motivo, no resulta extraño observar flores secas y marchitas en cualquier altar doméstico de Nunkiní junto a otras mucho más frescas y recientes que son semanalmente sustituidas por otras y que sirven para regalar a los difuntos (presentes en sus fotografías) y a la omnipresente imagen del santo patrón. Las primeras corresponden a aquellas que fueron empleadas para tocar al santo con motivo de la fiesta patronal, cuando durante un mes el patrón se ubica junto a sus fieles; mismas que esperan hasta la siguiente fiesta patronal su turno de ser utilizadas cuando toque sanar a un ser querido.

Pero no sólo con fines de preservar o recuperar la salud de los individuos se recurre a solicitar la ayuda del santo o se le formulan las promesas. También para solventar otra clase de problemas, relacionados con diversos aspectos de la vida cotidiana, apelan a los poderes de su santo patrono los habitantes de Nunkiní. Veamos, a través de los distintos tipos de promesas que se le giran, algunos ejemplos concretos de intervenciones milagrosas de san Diego en ámbitos diversos y paralelos al de la salud.

Promesas y acciones milagrosas relacionadas con aspectos de la vida cotidiana.

Como ya señalé y quedó demostrado con la participación del santo hace varias décadas en el exterminio de una plaga de langostas que amenazaba con devorar los frutos de las milpas de Nunkiní, además de sus propiedades taumatúrgicas san Diego de Alcalá funge como mecenas de las diferentes actividades productivas desarrolladas por sus fieles.⁷⁴ Pocos serán los vecinos que no dirigirán plegarias hacia el santo o mantendrán una conversación con él en algún momento del proceso de cultivo del maíz, la calabaza, el frijol o la sandía. Numerosas familias acudirán a formular promesas al santo a cambio de que éste les ayude a sacar adelante y evitar que se enfermen, para poderlas vender a buen precio, sus escasas cabezas de ganado. La práctica totalidad de los hombres que se ven obligados a abandonar la población cada lunes para desempeñarse como asalariados en alguna de las ciudades peninsulares solicitarán al patrono su protección durante el viaje. Y así, siempre con extremo respeto, devoción y “muchacha fe”, los fieles recurren a solicitar el “milagro” del santo en múltiples y variadas ocasiones. No obstante, para lograr atraer los favores divinos hacia sus causas, la mayoría de las veces los hombres han de iniciar un proceso de negociación con el numen o, dicho de otro modo, “se ven obligados a mantener constantes relaciones de intercambio” con ellos (López Austin, 2003: 145), mismas que desembocan y se materializan las más de las veces en las ya mentadas promesas. Así, resulta difícil hallar una familia en Nunkiní que no haya recurrido en algún momento dado, bajo alguna circunstancia específica o una necesidad particular, a solicitar el “milagro” del santo en beneficio propio o para tratar de superar una situación de crisis.

⁷⁴ En la etnografía sobre los mayas peninsulares encontramos diversos ejemplos de santos que ayudan en las tareas agrícolas a sus fieles. Al sur de Yucatán, por ejemplo, en la población de Peto se asegura que san Isidro está muy pendiente del bien estar de campesinos y milpas; “tanto, que de vez en vez le han mirado caminando o a caballo, solo, dirigiéndose a los terrenos de la milpa” (Maldonado, 2006: 276).

Así, un ejemplo paradigmático de lo que vengo apuntando lo encontramos en el relato de un sucedido propio, acontecido hace varias décadas, realizado por don José, un campesino septuagenario que complementa sus actividades agrícolas con la cría a pequeña escala de ganado vacuno. En este caso, según me refería el propio protagonista del suceso, la solicitud de ayuda girada a san Diego se hizo con el objeto de encontrar a un semental que se había perdido por el monte al escaparse durante la noche de su corral. El hecho de perder al único semental con que contaban suponía una auténtica catástrofe para la familia de don José, que de esa forma veían esfumarse la única posibilidad con que contaban para poder reproducir por cuenta propia sus cabezas de ganado. No resulta extraño por tanto, que el narrador recuerde con angustia el episodio:

“A mí una vez me ha sucedido que le perdió un toro a mi pobre mamá... de seis años el animal. Estoy andando con él (el tío del narrador) buscando por el monte; entra y entra en ranchos y ranchos y nada, no hay nada. Doce días estamos andando: yo doce días estoy andando en el monte solito cargando mi escopeta. Me voy en la tarde y regreso por ahí de las ocho o nueve de la noche y nada, no lo encuentro. Hasta mi pobre madre está llorando porque el toro ya está grande así, precioso está el toro”.

Ante la imposibilidad manifiesta de dar con el toro por medios humanos durante los doce días posteriores a su fuga, don José optó por solicitar la ayuda del santo patrono de la localidad. De esta forma, antes de proceder con la petición directa y formal al santo, el protagonista decide hablar con su madre para consensuar en familia el tipo de ofrecimiento que harán a san Diego a cambio de contar con su “milagro” para dar con el animal. De esta forma, el campesino narra que le dijo a su madre: *“mamá, le voy a hacer una promesa al san Dieguito a ver qué es lo que va a salir; le voy a pedir al san Diego: si busco al toro lo vendemos al toro y [con ese dinero] regalamos una soguilla⁷⁵ por el señor san Diego”*. Escuchada y aprobada la idea por los miembros de su familia de mayor edad, don José procedió inmediatamente a efectuar la promesa ante la imagen de san Diego que preside el altar doméstico familiar. Según el relato del protagonista, esa misma noche, mientras dormía, recibió en sus sueños la solución al problema que tanto le inquietaba y que ya le había ocasionado doce noches de insomnio.

⁷⁵ *Soguilla*, diminutivo de *soga*, es el término que emplean los mayas peninsulares para referirse a los cordones de oro (de 10 kilates mayoritariamente) que adornan los cuellos de algunos hombres y niños, o, como en este caso, de los santos patronos gracias a los regalos de sus fieles.

“Mira David, me acuesto al trece día a dormir... a la medianoche me hablan y me dice: mare, tantos problemas tienes ahorita con tus animales. Si el animal estaba cerca pero tú no entras a ver ese terreno y ahí está guardado el toro. Por eso yo vine a decirte que en ese lugarcito que no entras, allá está el animal, bien fregadito porque está pensando que lo van a vender... y desperté entonces”.

De esta forma vemos como el santo vuelve a escoger el mundo onírico para manifestarse ante sus devotos y prestarles su ayuda. De esta forma podemos comprobar como el personaje de san Diego queda revestido, una vez más, con las características propias de las divinidades amerindias, en este caso en lo referente a su condición de invisibilidad para los humanos y los animales en condiciones normales, y como dicha condición se rompe durante ciertos momentos extraordinarios como son el sueño, el desmayo o el éxtasis (López Austin, *op. cit.*: 148)⁷⁶. En el caso que ahora nos ocupa, don José recibió la ayuda que necesitaba de san Diego en forma de consejo o de información privilegiada mientras dormía, a través de un sueño en el que pudo escuchar la voz del santo, y después de haber formulado formalmente una promesa por la cual se comprometió a regalar un cordón de oro al santo si éste le prestaba su ayuda para encontrar al animal extraviado. Después de recibir en su sueño el mensaje de donde podía encontrarlo, el protagonista y narrador del sucedido despertó y acudió al mismo lugar que le había sido comunicado:

“Desperté entonces y cuento a mi esposa que estaba dormida. Levanté por ahí de las cinco de la mañana y voy a su casa de mi mamá. Le digo: me pasó esto, lo soñé. Pero hijo ¿cómo va a ser?, dice mi mamá. Pues quien sabe, pero yo me estoy yendo. Agarré mis sogas, agarré tres perros que son para esto y me fui. Cuando está amaneciendo ya estoy entrando a este terreno que me tiene dicho san Dieguito. Nunca he entrado en este terreno. Cuando entré allá [al terreno] lo vi la huella donde andan los animales; tremendas huellas tiene porque el toro ya estaba grande, y cuando me acerqué está el toro que estaba buscando”.

⁷⁶ Ciertos personajes con características o poderes extraordinarios, aquellos que se encuentran en posesión de un “don” de origen divino, poseen la capacidad de ver e interactuar directamente en la vida cotidiana con cierta clase de seres poderosos. Estas personas son los *h-meeno’ob*, los cuales se desempeñan como curanderos, yerbateros, adivinos y especialistas en el ritual indígena en el interior de sus comunidades nativas. El resto de los mortales han de esperar a los momentos especiales referidos para poder ver o escuchar los consejos de los númenes.

Pero además de la ubicación exacta del toro, el santo también había acertado al poner sobre alerta a don José sobre las intenciones de los dueños del rancho donde se hallaba el animal pues éstos, lejos de devolverlo a sus dueños originales, habían cercado su terreno para evitar que pudiese escapar y posteriormente tratar de venderlo. Así lo asegura en su relato don José:

“cuando yo llegué (al terreno donde localizó al toro) estaba llena la pila con agua pero a la salida del corral tienen puestos espinos para que no salga el animal, lo tienen cerrado así. Cualquiera hora ellos tienen en su cabeza para que lo vendan. Entonces, cuando yo vi estas cosas me salí a quitar todas esas cosas que tienen puestas donde voy a sacar los ganados. Quedó abierta la reja y fui con mis perros: jala, directo en el corral donde se lo puse, llevé el toro con mis perros. Cuando dieron las siete y media de la mañana el animal está en el corral”.

Una vez logrado su propósito de recuperar el semental de su madre y de haberlo restituido al corral familiar, don José corrió a dar la buena noticia a casa de su madre y de su tío, los cuales no podían dar crédito a lo que les contaba y a la alegría que demostraba:

“Me voy corriendo a decirle a mi mamá que el toro está en el corral. No puede ser hijo, ¿cómo crees? Me estás engañando, me estás diciendo esto para que yo me calme. No mamacita, está en el corral, anda a verlo. Luego agarro mi bicicleta y vine corriendo con mi tío: ¡tío está el ganado ahorita en el corral! ¿Ya lo buscaste? Ya lo busqué [por “ya lo encontré”].⁷⁷ Cuando llegaron ahí en el corral, que están los animales en el corral”.

Una vez vio logrado su objetivo de encontrar al toro perdido gracias a la intervención del ser sagrado al que había solicitado ayuda, don José y su familia tuvieron que cumplir con su parte de la promesa, tal y como ésta había sido formulada ante el santo patrono en la intimidad del hogar. Así, para poder adquirir el cordón de oro prometido, y dada la carencia de dinero en efectivo que suelen padecer la gran mayoría de las

⁷⁷ Las personas con ascendencia étnica maya peninsular, en ese castellano tan mayanizado que se habla en toda la región peninsular, emplean el verbo “buscar” para referirse, indistintamente, tanto a la acción de buscar en sí misma, como a la de encontrar algo.

familias campesinas indígenas, la familia no tuvo otra opción que vender el mismo animal que se había extraviado:

*“como otros quince días ya no tenemos el toro, lo vendió mi mamá y después fui con Chicomate de Dziblaché a la joyería. Compré la cadena de oro allá y en la bajada del mes de noviembre fui personalmente a entregarle al señor de san Diego, yo la puse en su cuerpo”*⁷⁸.

De esta forma concluye el relato que me ha servido para ilustrar la forma en que san Diego interviene para favorecer a sus “hijos” en asuntos alejados de la esfera de la salud. A lo largo de la narración referida han quedado ilustradas a la perfección las distintas secuencias por las que atraviesa el proceso de intervención del santo en la vida cotidiana de una familia de vecinos de Nunkiní y que podría aplicarse a la generalidad de narraciones de este tipo. En primer lugar se da a conocer un problema y su grado de gravedad. Acto seguido se ilustra el empeño con que los individuos involucrados y afectados tratan de solventar la situación de crisis por sus propios medios. Posteriormente, ante su incapacidad para reparar el daño después de agotar todas las opciones, los integrantes de la familia se pondrán de acuerdo para solicitar la intervención del santo patrón a través de la formulación de una promesa. Una vez que los implicados han alcanzado un acuerdo sobre quién de ellos será el encargado de formular la promesa y cual será el contenido de ésta se girará la petición concreta al patrón. Al poco tiempo de realizada la petición formal de ayuda, el santo responderá auxiliando o resolviendo el problema que llevó a las personas a invocar su ayuda. Una vez reestablecida la normalidad tocará el turno de que los humanos atiendan su parte y cumplan con lo prometido, reintegrando de esta forma a san Diego la ayuda que recibieron de su parte. Por último, una vez se ha devuelto el equilibrio a la relación entre hombres y dioses con el intercambio mutuo de “favores”,⁷⁹ los fieles se reafirmarán en

⁷⁸ “La bajada” de la imagen del santo patrón es el ritual con que dan inicio los dos periodos festivos que se celebran en Nunkiní en honor al santo patrón de la localidad (la “Feria” y la fiesta patronal). El acto en sí consiste en una misa que concluye con el descenso material de la talla del lego franciscano –que o bien es cargada sobre un anda por los patrones de los gremios o bien desciende gracias al empleo de una banda mecánica que se coloca para tal efecto en la iglesia- desde el elevado nicho que ocupa durante todo el año en el interior de la iglesia hasta la mesa de madera que se coloca a la derecha del altar para tal efecto, donde permanecerá durante todo el periodo festivo para estar situado al mismo nivel que sus fieles.

⁷⁹ Se trata una vez más de un aspecto de la relación que mantienen hombre-númenes que Maldonado, siguiendo a Rubial, califica de “dependencia”: “Las relaciones entre los hombres y los santos se postulan en forma de dependencia: a cambio de velas, limosnas, peregrinaciones y actitudes de dependencia, en fin, de *reverentia*, los santos manifiestan su *potentia* a través de los milagros: la curación

su fe, en sus creencias y en su propia concepción del mundo, ahora más reforzada por la evidencia, dentro de la cual la figura del santo patrono local viene a desempeñar un papel prioritario dentro de los distintos ámbitos en los que transcurren sus vidas. En este sentido, por seguir con el ejemplo utilizado hasta aquí, siempre que don José concluía la narración del sucedido acerca de la pérdida y recuperación de su semental solía emplear los términos similares para dejar claro a su auditorio el poder manifiesto del santo y su capacidad para intervenir empleándolo a favor de los hombres en cualquier aspecto de la vida en que éstos lo necesiten, y siempre y cuando éstos demostraran tener la fe necesaria en su figura:

“Por eso te digo así: que el señor san Diego, si le tienes fe hermano... muchas cosas le pueden pasar a uno en la vida, así como la que te tengo contado que me ha pasado... pero gracias al milagro del señor san Diego todo sale. Gracias a él busqué al animal de mi mamá. Por eso te digo que san Diego vive, cuando tienes fe vive, todo lo puede si lo pides a él”.

Otra aparición milagrosa del santo con el objeto de ayudar a un vecino concreto de la población me fue referida y comentada profusamente por varias personas mientras participábamos en los preparativos del gremio de campesinos de don Pedro Ek. En esta ocasión el “milagro” del santo estuvo orientado a prevenir a un joven de Nunkiní sobre una desgracia que sufriría en caso de salir esa noche de su hogar. Según cuentan, el muchacho llegó a su casa en la tarde para bañarse y arreglarse antes de viajar a la vecina población de Halachó, donde tenía pensado asistir con varios amigos a las fiestas de Santiago. Antes de salir de su casa decidió descansar un rato y mientras dormía (algunos de los presentes dicen que no dormía pero otros dicen que sí) escuchó una voz que lo llamaba por su nombre y le decía que no saliera de su casa esa noche. A pesar de ello se dice que el muchacho abandonó su casa y mientras cruzaba el solar a oscuras para salir a la calle volvió a escuchar su nombre. Ante los dos avisos recibidos decidió por fin no salir aquella noche. A la mañana siguiente, cuando se enteró del accidente que había sufrido la camioneta en la que se iba a desplazar hasta Halachó junto a sus amigos, comprendió que la voz que escuchaba era la de san Diego que le estaba previniendo del accidente.

de una enfermedad provocada por el pecado, la salvación en medio de los peligros, el encuentro de objetos y personas perdidos” (Maldonado 2006: 283).

Tanto poder (“milagro”) ostenta el santo patrono en el imaginario local y de tal magnitud es la fe que tiene la población en su figura como mecenas y guardián sagrado del ámbito comunitario, que cuando en septiembre del año 2002 hizo su arribo a la Península de Yucatán el devastador huracán Isidoro los vecinos de Nunkiní, desoyendo los avisos y recomendaciones de las autoridades militares y de protección civil locales respecto a que toda la población debía permanecer en sus casas (si éstas eran de cemento) o en las escuelas habilitadas como refugios temporales sin salir de ellas, prefirió encerrarse en el interior de la iglesia de la localidad junto a la imagen de su santo patrón. *“Las gentes querían estar en la iglesia junto al santito, para que les protegiera a ellos y a sus familias, más que metidos en sus casas”*. Y allí permanecieron un buen número de familias durante todas las horas que duraron las fuertes lluvias y las ráfagas de viento huracanado, que llegaron a superar los doscientos kilómetros por hora y causaron cuantiosísimos daños materiales, especialmente en las localidades del norte de la península. Sin embargo, a pesar de los desperfectos que se registraron en el pueblo, dentro de la iglesia no hubo que lamentar ningún percance, por lo que actualmente muchos vecinos de Nunkiní no dudan en señalar al milagro de su santo patrono como el artífice de que nadie hubiese salido herido tras soportar el paso de un fenómeno que, por el contrario, sí hizo patente todo su poder destructivo en la cercana ciudad de Mérida (referente de modernidad y “progreso” para las poblaciones rurales), donde provocó numerosos heridos y afectados, diversos edificios y árboles sucumbieron al envite del aire y la mayoría de los barrios no recuperaron la luz y el agua hasta un mes después de pasado el meteoro.⁸⁰

Además de este poder contra huracanes, san Diego ha demostrado su eficacia en otros ámbitos menos excepcionales y mucho más cotidianos como los partos. Así se desprende de los testimonios recopilados entre distintas mujeres de Nunkiní, quienes recurrieron a formular promesas al santo a cambio de *“tener un buen parto y quedar bien después”*. Dicha práctica la atestigua, por ejemplo, uno de los estandartes más lujosos con que desfila uno de los dos gremios de trici-taxis que existen en Nunkiní. Don Pablo, el patrón de dicho gremio, antes de narrarme su historia me muestra

⁸⁰ Dada lo recurrentes que son los huracanes en esta región, no resulta extraño encontrar historias de santos patronos que defienden a sus poblaciones de sus efectos. Un ejemplo lo encontramos en el poblado de Tixcacalcupul, al oriente del estado de Yucatán, donde aseguran que su santo patrono defendió a la población de los embates del huracán Gilberto en el año 1988: “un hombre del poblado salió de su casa bajo la lluvia y al pasar frente a la iglesia vio a alguien con sombrero que, machete en mano, luchaba contra la lluvia [...]. Era Santiago defendiendo la iglesia de los fuertes vientos y la lluvia del huracán” (Quintal, 2003: 321).

orgulloso el citado estandarte de forma rectangular, ricamente bordado con letras doradas y plateadas, en el que se puede leer el lema “*En honor al señor San Diego de Alcalá*”, así como el hecho de que se trata de una promesa y el nombre de la familia donante. En el centro del estandarte también hay una fotografía del santo patrono que está cosida a la tela, así como diversas borlas doradas que cuelgan de los márgenes. El precio que puede alcanzar la confección de un estandarte de este tipo, considerado de los “lujosos”, oscila entre los 500 y los 600 pesos. Don Pablo me comenta que el estandarte es una donación de su esposa al gremio en pago a una promesa que formuló ante el patrón del pueblo cuando quedó embarazada: “*al quedarse embarazada mi señora hizo su promesa al señor san Diego. Iba a mandar hacer un estandarte de los caros, así, y lo iba a regalar aquí en el gremio si ella y el pequeño quedaban bien después del parto*”.⁸¹ Como “gracias al santo” la madre y el niño salieron bien parados del parto, la mujer del patrón a penas se hubo recuperado encargó el estandarte y cuando éste estuvo lo pagó y lo entregó al gremio para que desfilara en primer lugar.

Pero no sólo se pide por los buenos partos al santo, también se le ofrecen promesas de por vida a cambio de solicitar favores mucho más extensos en el tiempo. Así, por ejemplo, es habitual que los padres se comprometan con el santo a cambio de que sus hijos “*crezcan sanos y bien*”. Dada la extensa manda solicitada, lo más habitual en este caso suele ser que lo prometido también se prolongue durante varios años, e incluso toda la vida de la persona o familia que formuló la promesa. Al respecto las formas de satisfacer al santo y atraer su atención para que ayude en aquello que se le está solicitando son variadas y siempre están en función de las posibilidades económicas de cada familia. Así, las familias campesinas más humildes suelen “entregar” o hacer socios a sus hijos pequeños de un gremio, normalmente el mismo en el que ellos participan. Lo anterior supone que los padres se hacen cargo de las cuotas anuales que han de abonar sus hijos como el resto de los socios cuando se acerca la fiesta patronal, consistentes en una cantidad en metálico, la entrega de una parte de los productos necesarios para preparar las comidas festivas (maíz, animales) y asistir a laborar en los preparativos de la comida y el desfile de los estandartes. En otras ocasiones “regalar al hijo” supone que sean los propios progenitores los que ingresen a

⁸¹ Más habitual resulta, igual que en el mundo católico, que sea la imagen de la madre de la Virgen María la que se asocia con un buen parto. Ya desde la época colonial se acostumbraba a poner una imagen de la santa debajo del lecho de la parturienta, igual que antes de la llegada de los españoles según asienta Fray Diego de Landa se colocaba una diosa Ixchel bajo la cama (Ruz, 1992: 142; Landa, 1978: 56). En la actualidad, en Sololá (Chiapas), las comadronas previa atención de un parto prenden una vela mientras invocan a santa Ana y a los espíritus de las mujeres fallecidas durante el trance (Ruz, 2006: 35).

un gremio tal y como me relataba don Camacho, quien junto a su esposa lleva ya 48 años participando como socio en uno de los diversos gremios de campesinos que funcionan en Nunkiní: *“desde que nuestro hijo tenía dos años hicimos promesa de regalar a san Diego allá con ese gremio... porque estaba enfermo y sí quedó bien de su sinusitis y otras cosas, por eso entramos al gremio y hemos seguido hasta ahorita”*.⁸² En la mayoría de los casos los pequeños son “entregados” a alguna de estas agrupaciones de devotos como simple medida preventiva, *“para que el chamaco crezca bien y sin enfermarse”*, pues los seres sagrados, según la creencia, protegen antes a quienes les honran y festejan.

En los casos de familias con profesionistas entre sus miembros (maestros de escuela en su mayoría⁸³), que cuentan por ello con unos ingresos regulares mucho más elevados que aquellas otras familias en las que todos sus integrantes se dedican al campo, los compromisos que se adquieren para con el santo patrono a cambio de contar con su protección para los hijos muchas veces están relacionados con la entrega anual de animales a los gremios más humildes, especialmente marranos adultos. Así, en el gremio de herreros de la familia Tzeek, uno de los más humildes y pequeños de cuantos existen en Nunkiní a pesar de su antigüedad, el hijo del patrón me comentaba que para las fiestas del año 2008 habían conseguido matar hasta cinco pavos y un cochino para preparar los alimentos tradicionales gracias a que: *“todos los animales los donaron personas con mucha fe que tenían hecha su promesa y que no eran socios de aquí”*. Donaciones como la citada les ha permitido cada año hasta la fecha, a pesar de ser un gremio *“pequeño y de gente humilde”*, cumplir con la tradición de entregar comida a todos aquellos vecinos que les acompañan durante la procesión de regreso a casa con los estandartes. Lo anterior parece estar hablándonos, sin duda, de un auténtico y visible mecanismo de redistribución de la riqueza hacia el interior de la comunidad. De esta forma y en estos casos el cumplimiento de la promesa que se le hizo al santo se convierte de forma anual, al tiempo que en una forma de cumplir con los compromisos adquiridos ante el numen, en el combustible de las celebraciones dedicadas al santo patrón gracias a la entrega por aquellos que más tienen de los ingredientes que resultan más costosos y que resultan imprescindibles para llevar a cabo una de las partes

⁸² En el epígrafe correspondiente a los gremios se comentará con mayor detenimiento el funcionamiento interno de estas sociedades de devotos encargadas de las celebraciones en honor al santo patrono.

⁸³ En el vecino pueblo de Calkiní se encuentra ubicada una Escuela Normal, donde se forman los futuros profesores de las escuelas de primaria (niños de 6 a 12 años) y de secundaria (niños de 12 a 15 años).

consideradas como “tradicionales”, a pesar de su reciente aparición, en las celebraciones por parte de los gremios.

A pesar de su constancia y reiteración, no sólo para procurar la salud y el buen desarrollo de los infantes durante la niñez y adolescencia se recurre a la ayuda del patrono por medio de la formulación de promesas. También en aquellos casos en los que uno de los miembros del núcleo familiar debe abandonar la localidad para ir en busca de trabajo a la ciudad se suele recurrir a la formulación de una promesa ante el santo patrón para que la búsqueda resulte fructífera y el viaje transcurra sin incidentes. Así aconteció, por ejemplo, con una familia al completo que en el atrio de la iglesia estaba regalando tacos de cochinita *pibil*⁸⁴ a todos aquellos vecinos que se los solicitaran con motivo del día grande de las celebraciones de san Diego. El motivo del regalo alimenticio no era otro que dar cumplimiento a la promesa hecha ante el santo cuando el cabeza de familia salió de Nunkiní a buscar trabajo pues, según me explicaba su esposa, por fin había logrado encontrar ocupación en Mérida como albañil y, en consecuencia, podría traer dinero al hogar. En el mismo sentido, un vecino de Nunkiní que cada día se desplaza a trabajar hasta la población de Hecelchakán me comentaba que: “*cuando uno sale a laborar se lleva su fe dentro y siempre lo tiene presente al santito para que lo proteja en el viaje*”. Otra señora, mientras cocinaba en uno de los gremios, me comentaba que había hecho una promesa de carácter similar: “*cuando mi hija que esta en Cancún encuentra un trabajo allá, yo lo voy a regalar playeras*⁸⁵ *con el señor san Diego en el atrio el día 13 de noviembre próximo*”.

Y es que la entrega de cualquier cosa más o menos funcional al concluir la procesión del santo el 13 de noviembre, el mero día grande de la fiesta, resulta ser una de las promesas más recurrentes para los vecinos de Nunkiní. El abanico de objetos que se regalan ese día casi no conoce límites y cada año varían en función de la imaginación de las propias familias a la hora de realizar sus promesas. Desde las tradicionales roscas de pan, a imitación de las que el propio santo lleva colgadas de su brazo izquierdo, pasando por las citadas camisetas con la efigie del santo estampada en ellas, la lista incluye trastes para la cocina de plástico, bolsas para transportar la compra hechos de tela (llamadas *sabucanes* en la península) o plástico, y diversos objetos de ornato para

⁸⁴ Plato típico de la gastronomía peninsular que consiste en carne de cerdo aderezada abundantemente con achiote (que le confiere un color anaranjado) y naranja agria, y que posteriormente es cocinada en un horno subterráneo denominado en maya *pib*, de ahí su nombre de *cochinita pibil*.

⁸⁵ *Playera* es el nombre que recibe habitualmente en toda la República Mexicana la prenda que en la Península Ibérica denominamos comúnmente *camiseta*.

colocar en las viviendas. Todos los presentes, eso sí, tienen el común denominador de llevar estampados o pegados sobre ellos de forma muy visible el nombre y apellidos de la familia que los regala, una referencia a que se trata del cumplimiento de una promesa (del tipo “en pago a la promesa a san Diego de Alcalá”), una imagen del santo, la fecha del día en que se entregaron y el nombre de la población. De esta forma no cabrá ninguna duda respecto a quienes y cuando dieron debido cumplimiento a los compromisos adquiridos ante el santo patrón. Pero además, al mismo tiempo, con esta acción se está poniendo a la vista de toda la sociedad local que el santo ha obrado, un año más, una gran cantidad de favores o milagros, mismos que le fueron solicitados por las distintas familias de Nunkiní que regalaron los bienes el día 13. De esta forma se actúa también contra los incrédulos, pues los regalos funcionan como evidencias empíricas de los “milagros” que tiene el santo. Año con año, a su vez, estas demostraciones de poder re-actualizan y ratifican la influencia de san Diego en el ámbito comunitario, su compromiso con el bien estar de todos los vecinos y, por este medio, se vuelve a legitimar su activo papel como el principal mecenas de Nunkiní.



14. Entrega de regalos en el atrio de la iglesia al concluir la procesión del santo patrón.



15. Una familia se dispone a regalar comida en el atrio en cumplimiento a una promesa ofrecida al santo.

También la entrega de presentes o de comida al terminar la procesión del 13 de noviembre puede ser por una única ocasión o para toda la vida dependiendo, como ya señalé, bien de las posibilidades económicas familiares, bien de la duración o del grado de complicación que presenta el favor que se le esté solicitando al santo. Por ejemplo, un matrimonio de maestros de escuela me comentaba que su compromiso ante el santo de regalar en el atrio de la iglesia había sido de por vida. Lo anterior se debió a que *“tuvimos una racha muy mala: se enfermaban los chicos, había problemas en la*

escuela donde trabajo, teníamos mal ánimo los dos”, lo que ocasionó que en el año 2007 hicieran una promesa de por vida ante san Diego para que *“nos ayudara a salir con bien y las cosas estuvieran más tranquilas”*. Así, cada año desde entonces han acudido a regalar distintos objetos al atrio de la iglesia y me comentan que desde que formularon la promesa *“nos está yendo estupendamente”*. En este caso es claro que la promesa es vitalicia porque el favor que le solicitaron al santo es bastante general y ha de tener continuidad en el tiempo. En otros casos, como cuando se pide para que una persona encuentre trabajo o para que un ser querido supere una enfermedad determinada, el favor que se le está solicitando al santo está circunscrito a lograr algo mucho más específico y fácilmente identificable. Lo anterior supone que dar cumplimiento a lo que se le prometido al santo estará siempre condicionado al cumplimiento por parte de éste de aquello para lo que fue requerido. En otras palabras: el cumplimiento de este tipo de promesas está supeditado siempre a la previa recepción del “milagro” del santo por los fieles.

Por ejemplo, una señora prometió regalar un cerdo adulto a un gremio si se recuperaba de una operación que la iban a practicar en la cabeza para extirparla un tumor. Hasta que hubo salido de la operación y pudo regresar a Nunkiní totalmente recuperada no retribuyó al santo lo prometido. Igual hizo un “licenciado” que reside enfrente de la vivienda de don Alterio, el patrón de un gremio, el cual prometió regalar un cochino al gremio de su vecino cuando su hijo sanara. Cuando su vástago hubo recuperado la salud compró un marrano y se lo entregó a don Alterio. Por el contrario, otro vecino de Nunkiní se comprometió ante san Diego a pagar cada año el conjunto musical que ameniza la “tardeada” de un gremio familiar a cambio de que su familia *“esté bien y tenga salud”*. Con este tipo de promesas “a largo plazo”, a diferencia de las promesas con un único cumplimiento (como la entrega de una joya a la imagen, un estandarte o un animal a un gremio, regalar un año algo en el atrio de la iglesia, etc.⁸⁶), se busca instaurar en el santo patrón una especie de “obligación” perpetua hacia los formulantes a través de un mecanismo de doble dirección. En primer lugar, al hacer una entrega anual de lo prometido se está compensando la acción o el favor que se ha

⁸⁶ Hasta hace poco más de una década cuando lo prohibió un sacerdote, una promesa que resultaba muy recurrente para las familias de Nunkiní era aquella por la que ofrecían regalar la túnica franciscana que vestía la imagen del santo a cambio de recibir su ayuda. De esta forma, según me relataron varios informantes, el santo llegó a poseer una gran cantidad de vestidos diferentes por lo que cada día era ataviado con uno diferente. Después de prohibir este regalo, los diferentes trajes del lego franciscano fueron repartidos entre todos los gremios para que utilizaran su tela en la confección de estandartes de menor tamaño que los habituales, mismos que en la actualidad portan los niños durante las procesiones.

recibido del santo durante el año transcurrido hasta ese momento. Pero además, mediante esa entrega de lo acordado, se está obligando a san Diego a “cuidar” o prestar atención durante el siguiente periodo cronológico anual de la familia si es que quiere volver a verse recompensado por ello al año siguiente. Ahora bien, como es lógico, este tipo de promesas “vagas” y “de larga duración” únicamente pueden ser formuladas por aquellas personas o familias que gozan de unos ingresos económicos regulares, mismos que les permitirán afrontar, y por tanto prometer, el mes de noviembre de cada año la compra y entrega de lo que fuera que prometieron ante el santo patrón. Por el contrario, la formulación de la mayoría de las promesas, que son de tipo concreto y de cumplimiento inmediato, son hechas en su mayoría por familias campesinas, cuyas precarias economías no les permitirían asegurar que cada año estén en disposición de, por ejemplo, comprar y regalar un cerdo adulto (cuyo precio puede alcanzar los 900 o 1,000 pesos) a un gremio.

Lo anterior no quita, sin embargo, que bajo determinadas circunstancias o ante una situación por demás adversa o desesperante, las familias cuya fuente de ingresos principal (si no es que la única) se encuentra en aquello que obtienen del trabajo de su pedazo de tierra puedan recurrir a formular una promesa de por vida. Lo habitual es que éstas vayan encaminadas a asegurar el ingreso de los jefes de familia como socios en alguno de los gremios de la localidad, donde la menor carga económica que ello supone (los gastos anuales por pertenecer a un gremio no suelen superar los 250 pesos por socio al año) se ve compensada con la obligación que adquieren todos los socios de acudir a trabajar con el resto de los integrantes del gremio durante los tres días en los que se llevan a cabo todos los preparativos previos y posteriores a la celebración de las dos procesiones de estandartes que realizan todos los gremios (una de ida a la iglesia y otra, al día siguiente, de regreso al punto donde salieron), así como las dos comidas privadas que se hacen entre los socios, así como la que se ofrece a cualquier vecino que desee acudir gratuitamente.

Hasta aquí las peticiones y promesas con que los devotos tratan de atraer hacia sus necesidades los contrastados poderes extraordinarios que posee san Diego. Para concluir con todo aquello que se vincula directamente con la figura del santo patrono, con sus acciones de carácter milagroso e inexplicables, con sus distintas atribuciones en los diferentes campos del ámbito social e individual (sobre todo en los de la salud y el productivo), y con las formas de interactuar que pautan todos los ámbitos de las relaciones entre el santo y sus “hijos” a la hora de solicitar su intercesión, para concluir

quedaría concentrarnos en la parte menos benéfica o, por decirlo de otra manera, peligrosa del comportamiento del numen hacia sus fieles. De esta forma, en el siguiente epígrafe, pasaré a mostrar la imagen de un santo mucho más humano en tanto a los sentimientos de castigo, enfado y venganza que demuestra hacia sus fieles cuando éstos faltan a sus deberes hacia con él, la tradición o lo moralmente aceptable. Característica esta última que resulta bastante habitual dentro del vasto mundo de los seres poderosos habitantes de los panteones mesoamericanos.

De omisiones humanas y castigos divinos.

Como hemos podido constatar hasta aquí el santo patrono de Nunkiní es un habitante más del pueblo, a pesar de sus extraordinarios poderes, que ha acompañado y compartido con sus vecinos humanos la vida y la historia de *su* comunidad.⁸⁷ De hecho, posesión de “milagro” o poder al margen, san Diego de Alcalá comparte con sus vecinos los hombres algunas características y actitudes “reales” y contrastadas: puede transportarse de un lugar a otro caminando, posee hermanos que lo visitan el día de su “cumpleaños” para felicitarlo y pasar un tiempo con él, se hace notar si algo le desagrada y, por supuesto, se enfada y castiga a aquellos que lo engañan, le faltan al respeto o se muestran perezosos a la hora de asistir a sus celebraciones.⁸⁸ No en vano, en sus diversos trabajos sobre los santos patrones que señorean sobre los extensos y diversos mundos mayas, Mario Ruz apunta que uno de los rasgos de conducta más característicos que se observa entre estos númenes es “la dualidad benefactor/vengativo” (Ruz 2006: 48). En este sentido, podría considerarse que hasta aquí he abordado la parte estrictamente benefactora de san Diego. Ha llegado el momento ahora de mostrar sus caras menos amables, más humanas quizás, aquellas que dejan al descubierto su papel como castigador de aquellas personas que incumplen sus promesas; o aquella otra en la que se muestra irascible y vengativo con aquellos que le faltaron al respeto o hicieron patente su incredulidad respecto a su persona y poderes. Como iremos viendo a través de los ejemplos de sucedidos existentes en la tradición

⁸⁷ En poblaciones del sur de Yucatán, como Peto o Tahdziú, los santos también son vistos como “un vecino más, [...] personajes cotidianos que comparten la vida de los hombres”. Tan humanos son vistos que, por ejemplo, san Bernardino de Siena, de Tahdziú, y san Isidro Labrador, de Peto, comen tres veces al día (Maldonado, 2006: 281).

⁸⁸ Al respecto Mario Ruz, parafraseando la etnografía que hiciera Wagley sobre Santiago Chimaltenango en los años cincuenta, apunta que “los santos mayas, al igual que los dioses griegos, tienen atributos y defectos humanos, riñen entre ellos y sienten menosprecio. No es por eso extraño que los haya enojones, vengativos, lujuriosos, alcohólicos, mentirosos, resentidos, e incluso incapaces” (Ruz, 2006: 48), más humanos imposible.

oral local que pude rescatar, las formas por las que el santo patrono de Nunkiní hace patente su irritación o toma venganza de las afrentas sufridas por parte de los humanos suelen estar relacionado con el envío de enfermedades persistentes o de difícil curación contra el ofensor o su familia (especialmente si tiene hijos pequeños), el suceso de un accidente imprevisto, una mala racha en el trabajo, la pérdida de cosechas o animales domésticos. De hecho, cualquier situación negativa vivida en el núcleo familiar se convierte en susceptible de ser atribuida a un castigo enviado por el santo.⁸⁹

Este papel dual que desempeñan los santos en las sociedades indígenas peninsulares no debe extrañarnos lo más mínimo, pues se complementa con el de otras entidades poderosas de origen indígena, “Dueños” de la naturaleza especialmente, que también pueden actuar a favor o en contra de los hombres en función del comportamiento que éstos observen hacia ellas. En este sentido hay que considerar que ya Gutiérrez Estévez, en un ensayo sobre las distintas aflicciones que padecen los mayas yucatecos, se refirió al papel de los santos como dadores de enfermedad cuando asentó que la “promesa” es “el nombre abreviado que se da a cualquier aflicción motivada por acciones punitivas de los santos o de las ánimas”, motivadas éstas “por el incumplimiento por parte del sujeto, de una promesa en la que los santos [...] han sido citados como testigos y garantes de su futura realización” (Gutiérrez, 2000: 94).⁹⁰ En la misma dirección, en su ya clásica etnografía sobre los mayas de Tusik (Quintana Roo), Alfonso Villa Rojas refiere que en una sociedad tan imbuida de lo religioso como es la maya peninsular, gran parte de las causas de las enfermedades son de origen sobrenatural, y que en muchas ocasiones “la falta de salud es debida a castigos de ciertos dioses y espíritus” que son enviados a causa de la transgresión de las normas éticas por parte de los individuos (1978: 300).⁹¹ En otras ocasiones los patrones

⁸⁹ El carácter irascible y castigador de los santos mayas en contra de las afrentas que sufren de parte de sus devotos, que pierden la fe en ellos u olvidan sus obligaciones rituales, también es visible en varios santos castellanos del s. XVI que castigaban a sus devotos con incendios, plagas de langostas, granizos, pestes, inundaciones y hasta terremotos, exigiendo así su devoción hacia ellos para evitar que se volviera a reeditar la catástrofe (Christian, 1991a: 51 y ss.). En este sentido es importante señalar las diferentes interpretaciones que se hacían de estos castigos: para la doctrina ortodoxa el castigo provenía de Dios, pues los santos sólo interfieren a favor de sus fieles (como abogados) nunca en contra. Sin embargo, para los habitantes de las poblaciones de Castilla la Nueva, como para los mayas contemporáneos, “este papel negativo de los santos en las desgracias del pueblo [...] se percibe implícito” (*Ibíd.*: 52).

⁹⁰ En el texto arriba referido, Gutiérrez apunta que “las consecuencias del incumplimiento de este tipo de promesas afectan durante muchos años la salud o la estabilidad emocional del sujeto” (*ibidem*). Incluso una vez recuperado de su padecimiento, cada vez que el sujeto contraiga una enfermedad dudará si ésta es producto de una venganza del santo por el incumplido de la promesa que realizó.

⁹¹ Entre los tojolabales las catalogadas como “enfermedades naturales” son tenidas como “enfermedades buenas” casi siempre enviadas por Dios o los “dioses” (santos), con objeto de castigar a los

sagrados de los pueblos no se contentan con el envío de una simple enfermedad y como veremos más tarde pueden ir más allá. Existen diversos ejemplos de relatos sobre santos mayas que se vieron de tal forma agraviados por sus fieles que recurrieron a castigos mucho más severos, que acabaron incluso por costar la vida de aquella persona que les ofendió. Pero repasemos alguno de los episodios que son más comúnmente referidos por los habitantes de Nunkiní en relación a esta cara vengativa y “peligrosa” que a veces muestra su santo patrón. Veremos como en esas ocasiones san Diego hizo gala y demostración de su “milagro”, pero no para ayudar sino para castigar a sus hijos más descarriados. Esas demostraciones de su capacidad para dañar, hechas públicas en forma de relatos que circulan entre los vecinos hasta el punto de llegar a conformar un subgénero dentro de la narrativa dedicada al santo, también sirven para reforzar su imagen poderosa y para disipar las posibles dudas que pudiesen tener hacia su figura los incrédulos.

A pesar de los diferentes males que haya podido llegar a ocasionar o enviar el santo a aquellos fieles que hacen gala reiteradamente de comportamientos y actitudes tenidos por reprobables por la inmensa mayoría de la sociedad local, por alejarse de la tradición o por atentar contra la armonía social y familiar, la actuación del santo patrono, desde este punto de vista, puede verse como doblemente beneficiosa para la comunidad en su conjunto. Lo anterior es debido a que, por una parte, el santo patrono se dedica a sancionar desde el ámbito sagrado únicamente a aquellos responsables de mantener actitudes que se alejan de lo que es moralmente aceptado por la gran mayoría de los vecinos de Nunkiní, por lo que se convierte en garante y mecenas de las costumbres y las tradiciones del grupo. Por otra parte, el santo viene a fungir como elemento de disuasión y contención importante frente a las tentaciones (el alcohol, las drogas, el adulterio, la codicia, la envidia) que pueden provocar que determinados individuos de carácter débil, bajo ciertas circunstancias y presiones, se aparten de su vida correcta llegando incluso a atentar a través de sus actos contra la armonía y el equilibrio de las familias y, por ende, de la sociedad en su conjunto.⁹² De esta forma

hombres o simplemente probarlos, ya sea en sus propias personas o en sus familiares. Aunque en la muchos indígenas consideran que tales enfermedades no siempre corresponden a un castigo o prueba divina, sino que pueden tener su origen en procesos ambientales o accidentes, la mayoría considera que para que se presenten Dios ha de dar su autorización; nada ocurre sin su voluntad” (Ruz, 1990: 167).

⁹² Alfredo López Austin, al referirse a la naturaleza siempre dual de los dioses mesoamericanos y a su capacidad para obrar a favor o en contra de los humanos apunta: “Pero es de creerse que ningún dios es totalmente bueno o totalmente malo. Los dioses, mutables como las cualidades distintas que los componen, obran a favor o en contra del hombre con una veleidad que no deja lugar a dudas sobre su capacidad volitiva” (1990: 169).

podríamos afirmar que las enfermedades que envía el santo o Dios son beneficiosas y se contraponen a aquellas otras que causan los espíritus malignos, tales como el “espanto” o ciertos “malos aires”. En otras etnias mayances como la tojolabal, el individuo dañado por los santos por faltar a sus obligaciones para con ellos debe servir de ejemplo para el resto de la sociedad local, por lo que “lo andan enseñando [sus familiares] para ejemplar a los demás” (Rojas, 1990: 207-208).

Para comenzar con los ejemplos de narraciones de sucesos referidos a acciones punitivas acometidas en Nunkiní por san Diego sobre sus fieles, iniciaré por los que tuvieron su origen en la ruptura del pacto contractual que se establece entre los hombres y la divinidad a partir de la formulación de promesas por parte de aquellos.⁹³ Y es que, como cualquier vecino de Nunkiní sabe, las promesas que se hacen al santo hay que cumplirlas después de que el santo haya dado cumplimiento a lo que se le solicitó. De lo contrario, la creencia mayoritaria apunta que la persona se arriesgará a sufrir un castigo en sus propias carnes o en las de sus seres queridos. En palabras de una mujer que se encontraba regalando comida entre las muchas otras personas que se afanaban repartiendo regalos entre los cientos de congregados en el atrio de la iglesia la mañana del 13 de noviembre, lo anterior lo hacía en cumplimiento a una promesa que hizo al santo, después de que su marido hubiese encontrado trabajo en Cancún: “*si no cumples [lo que prometiste] algo te pasa para que te acuerdes; si no lo haces tienes tu castigo, una enfermedad, así; algo malo seguro llega*”. La anterior cita textual recoge y concentra a la perfección el sentimiento generalizado que existe en Nunkiní, y en general en todo al área peninsular, respecto a la obligatoriedad que tienen los humanos de dar cumplimiento a aquello que se le prometió al santo antes de recibir su poderosa ayuda. Cuando este mecanismo de intercambio mutuo de favores entre hombres y divinidad se rompe deviene la enfermedad como una forma de castigo y de coerción de los segundos hacia los primeros, encaminado a que aquellos subsanen su falta y el equilibrio que existía previamente entre ambos quede reestablecido. La única forma por la que el castigo será levantado será a través del cumplimiento por parte de la persona

⁹³ Es interesante hacer notar que a diferencia de lo que se acostumbra a hacer en otras poblaciones mayances, en Nunkiní no existe la costumbre de “castigar” al santo patrón cuando éste se muestra incapaz de obrar en beneficio de sus fieles o concederles alguna gracia concreta. Por el contrario, cuando se retrasan las lluvias los tzeltales del ejido de Las Palmas, en plena Sierra Madre de Chiapas, dejan en la loma de un cerro cercano a su comunidad la imagen de san Antonio con una vela encendida, “para que sienta la fuerza del Sol y apure a Nuestros Señor con el agüita” (Ruz, 1991: 109). Esta práctica parece venir de lejos, pues ya en el ocaso del siglo XVIII, en la comunidad guatemalteca de San Juan Alotepeque, se denunció a un vecino porque “acostumbraba colgar de un árbol a una imagen de san Antonio, sin el niño, y no le soltaba hasta que no concediese el agua solicitada” (Ruz, 2006: 51)

de aquello que prometió hacer o entregar en honor al santo, después de haber recurrido previamente a consultar con un especialista de la salud indígena, el *h-meen*, quien le habrá informado de la causa de su padecimiento y las formas que tiene para solventarlo (Ruz, 2002: 347 y ss.).

Tal es el grado de respeto y compromiso (y en cierto modo temor) que sienten los nunkinienses hacia su santo patrón que resulta difícil, por no decir imposible, encontrar a un solo vecino que diga conocer a alguien que incumplió una promesa hecha a san Diego. De hecho, el corresponder al santo cuando se le ha prometido algo se considera una obligación inexcusable, una especie de “pago” por los servicios o favores recibidos de su parte, dado que además dicho pago se efectúa una vez que el santo ha cumplido con su parte. Así, por ejemplo, cuando se presentan dificultades económicas o de índole personal que impiden a los fieles dar cumplimiento a lo prometido, éstos pueden recurrir a “acomodar” o cambiar la forma de pago de la deuda contraída con el santo de tal forma que ésta pueda ser abonada a plazos o mediante la realización de trabajos manuales durante los preparativos de un gremio. Para que ello pueda llevarse a cabo se le deben explicar al santo los motivos por los que se produce el cambio en la forma de cumplir con lo que se le prometió. Un ejemplo lo tendríamos en el caso de un señor que, tras haber participado durante décadas en un gremio al que ingreso en cumplimiento de una promesa, actualmente ya abandonó el gremio por problemas con sus directivos. A cambio organiza cada año un rezo en su vivienda en el mes de noviembre en honor a san Diego, en el que también (como sucede en los gremios) ofrece comida a cualquiera que desee asistir al rezo, *“para que el santo no pensara que lo estaba abandonando cuando me quité del gremio hace unos años”*. Algo similar aconteció en el 2009 con un matrimonio de ancianos que, por tener que atender unos asuntos en Campeche con vista a conseguir una pensión de invalidez, no podía asistir a la misa del día 13 de noviembre en honor a san Diego (sin duda la más multitudinaria de todas las que se celebran en el año; tanto que se realiza en el atrio de la iglesia porque en su interior no hay espacio suficiente para acoger a todos los fieles que acuden). La señora, compungida todavía por no poder asistir a rezarle a su patrono el día de su “cumpleaños”, me relataba como la noche anterior habían estado su marido y ella ante el altar de su hogar un buen rato hablando con el santo para explicarle los motivos de su ausencia en el día grande de sus festejos y pidiéndole perdón por ello: *“ya lo hemos platicado y el san Diego nos perdonará porque le tenemos dicho que tenemos que ir hasta Campeche, así, por una gestión importante. Esperamos que san Dieguito nos*

perdona y nos ayuda en el viaje”. Sin que se trate de una promesa específica, el ejemplo anterior nos permite corroborar la flexibilidad existente, así como las posibilidades de negociación y reacomodo mutuo que se observan, en la relación fieles-santo, las cuales se rigen en función de características y los deseos propios de cada familia, e incluso de cada individuo.

Castigos particulares al margen, existe una narración muy difundida en Nunkiní que hace referencia a un suceso concreto a través del cual se pueden constatar las nefastas consecuencias que puede tener para los hombres faltar a una promesa realizada al santo. Se trata de un ejemplo que podríamos calificar como un caso extremo de inconsistencia y desequilibrio de la persona protagonista hacia el santo patrón, y cuyas consecuencias no pueden ser más nefastas para aquel. Dicho relato me fue referido siempre cuando estando conversando con grupos de hombres insistía en saber qué podía pasar si no se cumplía con una promesa hecha al santo o cuando pedía insistentemente conocer ejemplos recientes y concretos de castigos enviados por el santo. Mientras el narrador iba dando cuenta del suceso con todo lujo de detalles, el auditorio escuchaba atentamente e iba corroborando con sus propias opiniones personales o gestos aprobatorios las partes más álgidas de la historia. A continuación presento en su totalidad el relato tal y como lo refirió don José, un anciano de 75 años, campesino y natural de Nunkiní, para posteriormente comentar y analizar sus aspectos clave.

“Tienes que cumplir lo que tienes prometido, porque mira un caso que sucedió una vez acá. Ese señor san Diego tiene milagro. [Inicia el relato en sí mismo] Yo estaba joven, tiene ya muchos años de esto, y ese muchacho está trabajando por el pocito. Por el chen-pech⁹⁴ hizo una milpa y lo prometió al san Diego si cosechaba pepita, frijol, ibes, x-pet⁹⁵. Entonces si gana la cosecha le compra su ropa de san Diego y la entrega a san Diego. Entonces resulta que lo ganó todo lo que tiene sembrado. ¡Todo lo que tiene ofrecido lo ganó! ¡Toneladas de pepita está vendiendo ese señor! Entonces resulta que cuando vendió todo y se salió en Campeche hace una paranda (sic. por parranda): tragos, viejas... todo hasta su puta madre hasta que lo gastó todo el dinero.

⁹⁴ *Chen-pech* (literalmente “pozo garrapata”) era el nombre que recibía uno de los dos barrios que antiguamente conformaban la población de Nunkiní. Actualmente el nombre de este barrio es San Martín.

⁹⁵ Los *ibes* y el *x-pet* son dos variedades diferentes de frijol, ambas muy apreciadas por su sabor y ternura entre la población nativa de la región peninsular.

Entonces cuando lo gastó todo el dinero está en su casa en la noche, está durmiendo y le hablaron. Le dicen así: ‘está bueno, gastaste tu vida con el dinero; lo que te regalé, a mí no te acordaste lo que tienes prometido a mí. Pero te voy a dar una seña para que te acuerdes de mí, vas a llorar’. Así le dijeron. Está en tu cabeza ¿Quién dijo esto?, ¿cómo sucedió esto?.

Y vino acá para la iglesia a prometer otra vez a san Diego: ‘ya no vuelve a suceder Señor; perdóname’. Estaba llorando el señor ese. Dice: ‘Perdóname lo que yo hice; no dio cuenta lo que estaba haciendo. Como ya me hablaste y me dijiste de todo ahora sí me voy a acordar. Dame tu bendición que [si] yo gano esa cosecha otra vez estoy viniendo y todo lo más bonito te lo voy a entregar’. Así se salvó el señor.

Llega el tiempo de lluvias y sembró otra vez. Se ganó la cosecha. Siempre hizo así una paranda (sic.) así otra vez. Entonces, para un 13 de noviembre había que salir [en procesión] san Diego, estaba el Señor [san Diego] dando la vuelta para ir por la casa donde vives ahora [a un costado de la plaza del pueblo] y oímos un grito. La señora, su mamá de ese muchacho estaba llorando. Mare, la gente y hasta el padre se asustó. ‘¿Qué habrá pasado?’. Se acerca la señora a 10 metros donde están trayendo al Señor [San Diego] y se hincó la señora llorando delante del san Diego. Le dice en maya: ‘no pensé que ibas a hacer el castigo como lo tienes hecho ahorita’. Estaba llorando porque su hijo estaba muerto”

En este punto de la historia, el narrador interpela al auditorio y les pregunta. Otro vecino de edad avanzada que escuchaba atentamente efectúa un escueto pero conciso comentario para confirmar lo dicho: “*por eso así pasa, porque no recordaban lo que prometen, no cumplen así, y el santo los castiga*”. Acto seguido lanzo una pregunta al grupo en su conjunto acerca de cuales fueron entonces las causas del deceso de la persona, a lo que el mismo don José contesta que la causa fue el incumplimiento por parte del muchacho de la promesa que formuló al santo patrón: “[la muerte fue] *de que lo tiene prometido el castigo. Se murió el muchacho y estaba joven, tenía como 18-20 años, estaba joven*”.

Seguidamente, sin darme tiempo a reflexionar sobre la siguiente pregunta, el narrador continúa con su explicación sobre el desenlace del sucedido:

“Dos veces le dieron chance⁹⁶ y la tercera es la de la tierra. Por eso digo que no hay cosas más peligrosas que le prometes una cosa al señor de san Diego y no lo cumples. Porque no él te pide, tú mismo lo ofreces. Pero la jodida es como te digo, que no lo cumplas. Entonces para que lo das cuenta lo que estás diciendo. El muchacho se murió y gritaba su propia mama, gritando delante de san Diego que ya se murió su hijo. Claro, ya lo avisaron en sueño y no hizo nada y ya se está yendo con san Pedro. Estaba joven, 20 años tenía el muchacho”⁹⁷.

Para concluir, ante el silencio de todo auditorio propio de la gravedad del suceso que acababan de escuchar, insisto sobre la moraleja que se puede extraer del sucedido que acabamos de escuchar y sobre el hecho, definitivo a tenor de la historia, de que el santo patrón pueda emplear sus poderes extraordinarios para castigar a los seres humanos en general y a los vecinos de Nunkiní en particular. Así, ante mi pregunta de si san Diego puede castigar y tiene poder para ello, la respuesta no deja ningún lugar a la duda:

“uuuh, claro que sí hombre... castiga un mundo. Pero tú solito te estás castigando si actúas así porque, por ejemplo, tú no estás pidiendo nada a mí, pero si tú me ofreces algo y no lo vas a cumplir, yo te digo: ‘oye David, lo que me dijiste no lo trajiste’. Así pasó a ese pobre muchacho. Lo jodido es que la tercera no lo perdonaron (sic.) por nuestro Señor. Así se quedó ese pobre muchacho. Más vale que se cumpla con lo que prometiste a san Diego y no pierdes tu vida”.

De esta forma no queda ningún tipo de duda acerca de la peligrosidad que entraña el hecho de dejar de cumplir una promesa. Después de escuchar este relato comencé a explicarme el por qué me resultaba imposible dar con algún ejemplo actual, cercano y conocido sobre personas que se hubiesen enfermado por no haber dado el debido cumplimiento a una promesa enunciada ante san Diego de Alcalá. La narración muestra bien a las claras el riesgo mortal que ello entraña, así como el carácter totalmente

⁹⁶ *Chance* es un anglicismo muy utilizado en todo el territorio mexicano que deriva y significa lo mismo que la misma palabra inglesa de la que deriva (*chance*): oportunidad.

⁹⁷ A pesar de que la aplicación de la pena de muerte en contra de aquellas personas que incumplen los votos realizados ante un santo puede parecernos un castigo excesivo, para la Castilla del s. XV, W. Christian registra un caso en el que un vecino de San Sebastian de los Reyes “quedó muerto” de repente como castigo a las burlas que hizo a su familia por guardar los votos de ayuno hechos al santo, cuando él regresaba de darse una comilona en un pueblo vecino (1991: 58).

voluntario que tiene la formulación. En el caso del protagonista de nuestro relato su petición estaba orientada a la obtención de una cosecha abundante, la cual obtiene después de haberle prometido al santo comprarle su túnica y entregársela.⁹⁸ Sin embargo los “vicios” se cruzan en el camino de nuestro protagonista y consumen todas las ganancias monetarias que había logrado obtener con la venta de su cosecha. En este punto podemos detectar un doble quebranto desde el punto de vista de la moralidad indígena, pues lo habitual, lo normal y lo aceptable, es que la cosecha sea para satisfacer el consumo familiar de alimentos durante el año y no para ser vendida en el lejano mercado de Campeche. En todo caso, la venta del escaso excedente agrícola que pudiese lograr un campesino de su cosecha se efectuará en el mercado de la propia localidad para que pueda ser comprado por los vecinos que lo necesiten. Además, al acudir a la ciudad de Campeche y obtener una suma de dinero importante, el hombre quedó expuesto a los dos vicios por excelencia que abundan en las ciudades según el imaginario local: el alcohol y las mujeres. No resultó extraño, dadas las circunstancias, que el campesino lograra gastara todo el dinero que había obtenido por la venta de su cosecha en esos vicios y le resultara luego imposible dar cumplimiento a su promesa.

Hasta aquí la narración es un ejemplo de los peligros a los que se exponen aquellas personas, especialmente los jóvenes por su mayor grado de inconsciencia, que acuden a la ciudad con dinero en abundancia. Y es que si hasta las obligaciones adquiridas con el santo patrón se olvidan, qué tanto no sucederá con las necesidades propias de la esposa y de los hijos, o con los compromisos adquiridos con otros familiares, vecinos o amigos. A pesar de la gravedad de su falta, san Diego, en una clara demostración de su benevolencia, dispensa al muchacho no sin antes hacer acto de presencia en sus sueños para recriminarle su actitud de viva voz y hacerle pagar con lágrimas su olvido. Después de escuchar el regaño del santo, el muchacho acude muy arrepentido a la iglesia, donde solicita su perdón encarecidamente, para lo cual renueva su antigua promesa hacia el santo ofreciéndole esta vez la entrega de los mejores productos de su próxima cosecha. Sin embargo el joven vuelve a tropezar por segunda ocasión en la misma piedra y repite sus antiguos errores unos meses después y vuelve a gastar en los mismos vicios todo el dinero que obtiene por la venta de la cosecha. En esta segunda ocasión, el santo patrón ya no muestra la misma compasión que en la

⁹⁸ El hecho que el protagonista haga esta promesa ubica el sucedido en un tiempo anterior a la década de los 90, pues fue en dicha década cuando varios patrones de gremio tomaron la decisión de que se dejase de prometer y regalar ropa al santo patrón.

primera y hace pagar al joven campesino con su propia vida. La moraleja de la historia queda clara en las afirmaciones que hacen al final del relato su narrador y uno de los presentes: si haces una promesa al santo y no cumples arriesgas tu vida, especialmente si la causa del incumplimiento son los vicios.

De cualquier forma, en la presente narración el santo está castigando a la persona por varios motivos. En primer lugar por mentir en dos ocasiones al santo, una de ellas (la segunda) de una forma muy directa, pues lo hace después de haber recibido la visita de éste durante un sueño. Pero además, indirectamente, el santo está sancionando unos comportamientos inmorales e indeseables como son la borrachera, el derroche de dinero y el consiguiente abandono de las obligaciones propias del cabeza de familia. Hay que destacar además el carácter ejemplarizante que tiene este castigo para toda la población, pues queda expuesto públicamente (así como el hecho de haber cometido una falta contra el santo) ante los ojos de toda la comunidad cuando la madre del joven fallecido intercepta la procesión en la plaza del poblado para arrodillarse y llorar delante de la imagen de san Diego, señalando en voz alta que el castigo que le había impuesto el santo a su hijo le había costado la vida ese mismo día. Este hecho, además de resultar cronológicamente acertado porque el 13 de noviembre (día en que se lleva a cabo la procesión del santo) los frutos de las milpas ya han sido cosechados en su mayoría. De esta forma, detrás de la severidad del castigo, el santo patrón muestra su determinación de castigar con todo su poder a cualquiera que ose incumplir sus promesas y, con mayor fuerza aún si cabe, a aquellos que lo hagan por haberse abandonado completamente a los vicios, perdiendo así su capacidad para discernir y dar cumplimiento a los compromisos que adquirieron previamente ante él. En este sentido no debemos olvidar que para los mayas, el hecho de que los hombres omitan sus obligaciones de adorar, ofrendando y rezando, a las divinidades los hace perder su humanidad y los convierten poco menos que en animales.⁹⁹ O lo que sería peor aún, dado que los hombres se ven obligados a mantener una continua relación de intercambio con sus dioses para mantener la “regularidad” y el equilibrio en el acontecer diario de sus vidas y del mundo (López Austin, 1990: 145), la quiebra por parte de un solo

⁹⁹ No debemos olvidar que en gran parte de los mitos de creación de las etnias mayances, las humanidades previas a la de los actuales hombres fueron destruidas por los dioses en castigo por no haber sabido adorarles correctamente y por sus costumbres “relajadas” (Gutiérrez, 1992: 425-429).

hombre de este frágil sistema repercutiría negativamente, no sólo en la vida de los individuos aisladamente, sino en la de la comunidad en su conjunto.¹⁰⁰

Pero no sólo por faltar a una promesa personal ante el santo se desencadenan las acciones punitivas de éste. Una de las causas más recurrentes a las que recurre la narrativa oral de Nunkiní para explicar los castigos enviados por san Diego a sus fieles a lo largo de la historia comunitaria están relacionadas con la omisión por parte de los individuos de acudir a sus celebraciones o a los intentos por parte de algunos actores externos a la comunidad por modificar los rituales tradicionales que anualmente se le dedican. En relación a este último caso son muy populares dos relatos que hacen referencia a sendos sacerdotes foráneos que a su llegada a Nunkiní en diferentes momentos cronológicos, menospreciaron igualmente los poderes del santo y decidieron reducir drásticamente el ciclo ritual que se le dedicaba, pues según los informantes uno de ellos alegaba: *“que el santo no tenía milagro y no debía la gente hacerle tanta fiesta y gastar tanto en celebrarlo”*. Concretamente, el sacerdote al que se adjudica la anterior sentencia hizo su arribo a Nunkiní en el año 1954 y ante su negativa a celebrar todas las misas que le solicitaban los gremios locales fue expulsado ese mismo año. Los vecinos recuerdan el revuelo que levantaron sus afirmaciones respecto a que *su* santo “no tenía milagro”, o sus negativas a celebrar las misas diarias en honor al santo que paga cada gremio durante todo el mes de noviembre. Hasta tal punto llegó el descontento popular que todavía se recuerda como *“la gente se enfureció mucho con esa persona”*, hasta el punto de amenazar su vida: *“hubo muchos quienes quisieron lincharlo así. Si no es porque lo sacaron escondido hasta Calkiní en un carro tirado por mulas quien sabe qué hubiese pasado”*. Vemos en este caso como la ira en contra de estas medidas emanó directamente de la sociedad local, la cual salió en defensa de su mecenas sagrado y su ciclo ritual, logrando contrarrestar las medidas propugnadas por un foráneo incrédulo que trataba de inmiscuirse y alterar las relaciones establecidas desde antiguo entre el santo y sus fieles.¹⁰¹

¹⁰⁰ En este sentido, los castigos que en la Castilla del s. XVII dedicaban los santos tanto a las poblaciones en su conjunto como contra algunos fieles individualmente que olvidaban cumplir con los votos contraídos hacia ellos se muestran en extremo severos y van, desde la muerte de la persona (pasando por la enfermedad o la parálisis) culpable de la omisión, hasta los castigos de carácter colectivo contra la población en su conjunto bajo la forma de una epidemia, como la peste o la rabia, o el envío de una plaga (de langostas, gusanos, escarabajos de la vid) (W. Christian, 1991: 55-59). También entre los mayas de Yucatán el incumplimiento de una promesa puede provocar que el terreno familiar se “eche a perder” enfermando a los animales y los humanos que lo habitan (Quintal, 2003a: 305).

¹⁰¹ La diligencia con que la población de Nunkiní ha defendido a su santo y las tradiciones con él vinculadas de los envites de fuereños iconoclastas es legendaria en la región peninsular del Camino Real. No en vano, en las poblaciones que conforman dicha región, Nunkiní es representada como una

El segundo caso sobre un sacerdote de la población que fue irrespetuoso con la imagen del santo y con la tradición que la celebra va incluso más allá. En esta ocasión fue necesario que san Diego echara mano de su milagro para que el presbítero renunciara a sus intenciones de quitarle la ropa a la imagen y, posteriormente, la sacara de la iglesia. Según la narración del sucedido que refiere el milagro que llevó a cabo el santo para evitar ser removido de la que era su casa:

“Una vez vino un padre aquí al pueblo de Nunkiní, era de lejos ese padre, no me recuerdo de donde. Nada le gustaba y todo lo quería sacar [de la iglesia]: el niño lo sacó y lo votó hasta atrás; también esa imagen del Jesús Nazareno que tiene, así, sus pelos lo sacó. Cuando llega donde está el san Diego también lo quiere sacar. Pero lo quería abrir [los hábitos] al santito para ver su cuerpo, lo quería que lo saca [la ropa] el padre así, pero cuando está moviendo la ropa que allá bajo el santo vieron que está una culebra, un cascabelote así de este tamaño [abre mucho los brazos]... cuando ve la serpiente el padre se quitó afuera a pedir ayuda a los señores que estaban en la plaza, pero cuando llegó la gente no había nada de la serpiente. Así lo dejó como está, no lo quiso tocar más... por eso así quedó san Diego y por eso se dice que tiene mucho poder, es muy milagroso”.

El anterior es el relato tipo que suelen utilizar los naturales de Nunkiní para referir la vez en que su santo patrón utilizó su poder extraordinario para demostrarle a un cura incrédulo el error que cometía al dudar de sus poderes. En algunas variantes del mismo relato, el sacerdote intenta hasta en tres ocasiones desprenderle su ropa a la imagen del santo: *“el párroco por tres veces quiso desvestir al santo y por tres veces cuando*

“comunidad muy tradicional”, muy apegada “a su religión” donde el santo patrón es símbolo de representación y a los festejos con él vinculados. Esta imagen recalcitrante de Nunkiní queda perfectamente plasmada en la obra de J. Erik S. Thompson cuando éste, rememorando una conversación que mantuvo con Ralph Roys comenta: “me habló de una ‘misión cultural’ que fue al pueblo de Nunmkiní en aquellos agitados tiempos (los de Felipe Carrillo Puerto, en la época revolucionaria) a destruir las imágenes del templo y destrozar el interior del mismo y recibió grave paliza de los aldeanos. Esta acción tal vez sea un buen ejemplo de la moderación que en todo distingue al maya: no quería extremos” (1975: 205). De hecho, actualmente en Nunkiní se mantiene viva la memoria de la persecución que sufrieron las imágenes de los santos y las cruces del pueblo en los momentos de mayor convulsión social revolucionaria. Varios informantes me han relatado como los vecinos escondieron y enterraron en sus solares y huertas varias cruces e imágenes para evitar que fueran pasto de las llamas de los seguidores más exaltados del socialismo propugnado por Felipe Carrillo Puerto, quien llegó a ser gobernador de Yucatán antes de ser fusilado en la ciudad de Mérida.

levanta su ropa le apareció una cascabel".¹⁰² Vemos que el santo en esta ocasión utiliza su "milagro", no para ayudar a nadie sino para "actuar en contra de sus incrédulos" (Quintal, 2003a: 321). Y es que el sacerdote, además de no mostrar ningún respeto por el santo y su historia de milagros realizados en Nunkiní, trató de desvestirlo, lo que supone un serio atropello a la costumbre por la cual únicamente los patrones de los gremios de la población pueden vestir o desvestir y quitar o poner las joyas a la imagen de san Diego. A su vez, la demostración que hizo de su poder el lego franciscano lo sitúan en un escalafón superior al del resto de imágenes sagradas que se encuentran en el interior de la iglesia de Nunkiní en lo que a milagro se refiere, pues fue la única de todas ellas que consiguió detener las intenciones del sacerdote. Así, además de defender con los hechos su papel de cabeza visible en el sistema religioso local por encima del resto de personajes sagrados del panteón, que se vieron arrancados de sus lugares de preeminencia sin poder hacer nada para impedirlo, el santo volvió a erigirse en el protector de la identidad local, encarnada ésta tanto en la propia imagen de san Diego como en el culto y las celebraciones que se le brindan a lo largo del año (Báez-Jorge, 2008). Finalmente, lo acaecido con los dos sacerdotes fuereños supone una advertencia velada y de doble dirección que apunta, por una parte, a que es precisamente desde fuera de la comunidad desde donde llegan las amenazas que atentan contra las "tradiciones" propias de los nunkinienses, no en vano ambos padres procedían de lugares muy alejados, no ya a la comunidad sino del ámbito peninsular. Pero por otra parte, los dos sucesos vienen a demostrar que tanto el santo como la comunidad, si permanecen unidos en la creencia y en las prácticas que las han dado cuerpo a lo largo de la historia, pueden contrarrestar el efecto adverso y las influencias negativas procedentes del exterior de la comunidad.

Pero además de defenderse de aquellos que tratan de mancillar su honor desnudándole sin los debidos respetos, el santo patrón acostumbra a enojarse y castigar con el envío de una enfermedad a aquellos individuos que osan faltarle al respeto. Así se recoge un relato que cuya acción se ubica hace ya mucho tiempo y que escuché en una única ocasión. En él, el santo se encontraba recorriendo los caminos de la población

¹⁰² Es interesante recordar como desde tiempos precolombinos, los mayas asentados en la Península de Yucatán tenían en la serpiente de cascabel tropical (*Crótalus durissus durissus*) un símbolo de la deidad suprema, quien era representada, entre otras formas, como la serpiente sagrada que infunde vida al mundo (De la Garza, 2002: 75, 78). Si bien en el caso que nos ocupa la aparición de la serpiente no deja de ser un mero aviso del peligro al que se estaba exponiendo quien quisiera remover al santo de su lugar, no deja de ser importante remarcar la cercanía que tiene la serpiente con la divinidad en el pensamiento maya.

bajo la forma de un “escarabajo”, sin que se identifique una especie en concreto, para asegurarse que los vecinos se encontraran bien. En eso estaba el santo cuando dos jóvenes comenzaron a tirarle piedras con sus “tira hules”¹⁰³ para divertirse. Esa misma noche los dos muchachos ya estaban postrados en sus hamacas enfermos y sufriendo accesos de fiebre muy severos. Las familias de ambos jóvenes, preocupadas por su estado, optaron por conducirles con un *h-meen* de la localidad quien rápidamente detecto en su *sastún* que lo que padecían sus dos pacientes era un castigo de origen divino. Después de interrogar a ambos jóvenes acerca de sus actividades en las últimas horas pudo dar con la raíz del problema e informar a los padres sobre la solución del problema. Así fue como les comunico a los progenitores que ambos jóvenes habían “*ofendido gravemente al santito al haberlo agredido con sus tira hules*” y por ello les había castigado a ambos con la enfermedad que estaban sufriendo. La solución a ello pasaba por reconocer la culpa y acudir a la iglesia a solicitar “de corazón” el perdón del santo. Así lo hicieron ambos muchachos, quienes acudieron de rodillas y llorando a la casa de san Diego para solicitar que les perdonase, pues “*no tenían sabido que el animalito al que lo apedrearón eran realmente el patrón*”. Una vez llevada a cabo esta acción de penitencia, ambos se reestablecieron rápidamente de sus aflicciones y pudieron regresar a la normalidad de sus vidas.

De esta forma el relato referido parece estar remarcando, además de la posibilidad real de enfermarse si no se respeta adecuadamente al santo patrón como personaje central que es en el panteón de Nunkiní, el hecho de que san Diego tiene el poder necesario para que su *pixán* pueda adoptar la forma de un animal (por humilde que este pueda llegar a parecer, como el caso del escarabajo) y salir a recorrer la población de forma visible y tangible pero bajo esa apariencia de animal o de insecto. Lo anterior se podría interpretar como que bajo la forma de un insecto, el santo podría estar en cualquier parte de la población, en cualquier momento, es decir sería omnipresente. Ello obligaría a los individuos a mantener en cada momento un comportamiento y una actitud adecuada, correcta, equilibrada, si no quieren verse sorprendidos y castigados por su patrón, tal y como les sucedió a los dos jóvenes protagonistas del relato, quienes a causa de su actuar irresponsable, agresivo y descontrolado, atentaron involuntariamente contra el mismísimo patrón y por ello se vieron castigados. El único consuelo que ofrece la narración es la relativa facilidad con

¹⁰³ Nombre que en la Península de Yucatán reciben los tirachinas o resorteras que utilizan los hombres, y especialmente los niños, para cazar pájaros o iguanas y para jugar a tirarse entre ellos.

que se puede obtener el perdón del santo: basta con arrepentirse (“de corazón”) de la falta de respeto cometida contra san Diego y expresarlo ante su imagen en la iglesia de la localidad para ver como es levantado el castigo que le fue impuesto en forma de enfermedad al ofensor. En este sentido no deja de ser llamativo que el carácter temperamental del que hace gala el santo para castigar a sus fieles cuando éstos le faltan al respeto o incumplen, consciente o inconscientemente, las obligaciones que adquirieron hacia él, se ve contrarrestado por su capacidad para perdonarles. Otro aspecto que aparece apenas esbozado en el último relato es el papel que juegan los *h-meeno’ob* como intermediarios entre los hombres y los seres poderosos, no sólo con los de raigambre indígena (aluxes, balames, *yumtzilo’ob*, etc.) sino también ante las entidades de origen cristiano. Quizás este detalle nos podría estar indicando una cierto proceso de homogeneización del panteón local de Nunkiní, por el cual las “divinidades” no estarían divididas por su origen nativo o católico, sino que todas ellas serían vistas como “seres de poder”, con una naturaleza y unas características similares, los cuales, eso sí, verían delimitados sus campos de actuación e influencia en función de su mayor o menor especialización dentro de ellos. Por ejemplo, mientras al santo se le puede pedir casi cualquier cosa, a los Dueños del monte o *Balam ka’ax* se les solicitarán únicamente cuestiones que estén relacionadas con las actividades productivas que los hombres realizan en esos espacios, tanto la caza como la agricultura o la ganadería, y a los *chacko’ob*, por su parte, se les suplicaría únicamente para que caiga la “sagrada” lluvia sobre las sedientas milpas.¹⁰⁴

Tampoco tolera el santo que las personas no acudan a su fiesta alegando pereza, y más si con anterioridad habían ya prometido su asistencia. Ya he señalado con anterioridad el ejemplo de aquel matrimonio de ancianos que, ante la imposibilidad de estar presentes en la población el día grande de la fiesta del santo, habían procedido a explicarle a éste los motivos de su ausencia para evitar su enojo y, además, tratar de atraer su ayuda durante el viaje y la resolución favorable de los trámites que lo provocaban. No debe extrañarnos esta actitud, pues existen relatos que refieren castigos sufridos por personas que quebrantaron su promesa de asistir a celebrar al santo. Un ejemplo al respecto lo encontré mientras ayudaba en un gremio y unas señoras me

¹⁰⁴ En este mismo sentido el antropólogo Alfonso Villa Rojas ya había dejado muy claro en su etnografía sobre los *macehuales* de Tusik (Quintana Roo) que “los nativos reconocen la distinción entre las deidades paganas y las cristianas, no en términos de sus diversos orígenes históricos, sino de sus atributos y poderes especiales que caracterizan a cada grupo y en las diversas ocasiones que conviene invocarlas. Es así como los indígenas recurren a unos o a otros o a ambos a la vez, según la ocasión y los propósitos que los guían” (1978: 302-303).

explicaron lo que le sucedió a una vecina que, a pesar de haberse comprometido hacía varios días con un gremio para salir cargando uno de sus estandarte durante la procesión, cuando llegó el día señalado no quería asistir donde el gremio y “*sólo quería ir a la plaza a gustar*”¹⁰⁵. Al salir de su casa con rumbo a la plaza de la población tuvo un tropezón y dio con sus huesos contra el suelo: “*se pegó duro contra el suelo y se lastimó su pie*”. Pasado el accidente la señora cambió de parecer y regresó a su hogar. Al llegar dijo a su familia: “*mejor voy a ir donde el gremio y voy a salir [en la procesión de los estandartes]. Ahí salió con su estandarte con su pie hinchado y todo... porque san Diego es muy milagroso, siempre está dando pero también dar su castigo si no le cumples con lo que tenías dicho*”. Así, después de un aviso en forma de accidente leve, la fiel protagonista del sucedido acudió a cumplir con su compromiso, evitando de esa forma un más que probable castigo mucho más severo.¹⁰⁶

También la falta de fe o las dudas vertidas tanto hacia la figura del santo como hacia su capacidad para obrar milagros pueden y suelen ser motivo de castigos por parte del numen en forma de pequeños accidentes; no tanto con el objeto de reprimir un comportamiento indeseable que atenta contra el sentido de unidad de la comunidad (que también), sino para hacer patente a los ojos del dubitativo fiel y mostrar al resto de la población su vigencia y la existencia real de sus poderes. Así, a través del acaecimiento de este milagro de carácter punitivo sobre el incrédulo fiel, éste tendrá la oportunidad de experimentar (mejor dicho, sufrir) sobre sus propias carnes el “milagro” del santo patrón para que, posteriormente, pueda disipar las dudas que tuviese respecto a la existencia real del numen, y renueve o se reincorpore a la devoción que el resto de la comunidad le dedica a su mecenas sobrenatural. En relación a estos casos, pude registrar un ejemplo que ilustra a través del relato de un sucedido, como una vecina de Nunkiní que se mostraba reacia a participar en alguno de las acciones conmemorativas del mes de noviembre dedicadas al santo y fue castigada por ello. Así me lo explicaba

¹⁰⁵ El verbo *gustar* es muy empleado en el español que hablan los mayas yucatecos, y viene a significar mirar, pero con un componente de gozo y disfrute derivado de la acción. Por ejemplo, cuando alguien va a un baile y no baila se dice que sólo está “gustando el baile”; también cuando ven televisión dicen estar “gustando televisión”.

¹⁰⁶ Particularmente prolijos resultan los ejemplos etnográficos que en el área peninsular muestran como los santos patrones castigan a aquellos fieles que prometen asistir a la fiesta y no cumplen. El patrón de Yaxcopoil (Yucatán) haciendo que se vertiera el agua hirviendo del nixtamal sobre la pierna de una joven, la estaba castigando porque había prometido bailar durante su vaquería y a la hora no quiso hacerlo. También en Peto un muchacho se rompió su mano y tuvo mucha fiebre porque no le dejaron asistir a la fiesta de la Virgen de la Candelaria con su abuelo y su hermano mayor. Cuando regresaron, el abuelo le llevó a pedir perdón a La Candelaria y “al chiquito se le quitó la calentura y sólo le quedó lo de su mano” (Maldonado, 2006: 282).

una de mis vecinas en Nunkiní, recordando sorprendida el atrevimiento de la mujer sobre la que me hablaba: “*una señora de acá [de Nunkiní] decía a cada rato: ¿por qué voy a dar yo nada [alguna limosna o colaboración con un gremio] si no hay un santo así? No hay nada superior, ni su milagro tiene ese santo*”. Ante la actitud irresponsable e incluso antisocial que exhibía la suso dicha, nadie en Nunkiní pone en duda que el hecho de que se quebraran las cuerdas que sostenían su hamaca durante el transcurso de una noche de noviembre cuando la mujer dormía sobre ella, a pesar de que las dichas sogas eran de henequén y estaban recién compradas, fuera obra del “milagro” de san Diego que buscaba con ello dar un escarmiento a la recelosa vecina. El accidente referido, según mi confidente, provocó que: “*se aporreó duro contra el piso y fastidió todo su cuerpo por el golpe, así, la hizo mucho dolor. Ya nunca dijo más contra san Diego*”. Como era de esperarse, ninguno de los vecinos a los que pude consultar al respecto le cabe la menor duda sobre el hecho de que fuera el propio san Diego quien partiese las duras sogas de henequén con las que acababa de amarrar la protagonista del relato su hamaca a la pared. De esta forma, el santo patrón lanzaba una señal muy clara de su existencia a la mujer en cuestión, al tiempo que la exigía respeto y, por qué no, que participase más activamente en las fiestas del mes de noviembre, que era a lo que ella se negaba enérgicamente.

Una vez más, en el caso arriba presentado, se aprecia como el santo emplea sus poderes milagrosos para disuadir (o convencer) a aquellos incrédulos que se atreven a cuestionarlo y a poner en duda el papel benéfico que desempeña para la sociedad local. Pero al mismo tiempo, con su acción punitiva en contra de la mujer san Diego también se hace visible ante los ojos del resto de la comunidad, pues logra reinsertar a ella a una persona que la mayoría de sus vecinos tenían por extraña en tanto que no tomaba parte con ellos en los festejos que anualmente le dedican al santo patrón. Visto de esta forma, la personalidad del santo se ve claramente reforzada en su papel de aglutinador de la sociedad local (y no sólo en el plano simbólico) en torno a la devoción que sus integrantes le dispensan a través, tanto de la tradición oral como del ritual que le dedican. La principal causa para que lo anterior se produzca son las múltiples e irrefutables pruebas dadas por san Diego de estar en posesión de ciertas cualidades extraordinarias, visualizadas como “el milagro del santo”, puestas a la total disposición de su ocupación como protector y custodio de los vecinos (en particular) y la comunidad (en su conjunto), así como de un determinado orden moral (que se vincula estrechamente con la “tradición”) que deriva de sus propias actuaciones, míticas o

históricas, en el ámbito de su vida como personaje histórico (recuérdese su papel de ladrón de la iglesia para alimentar a los pobres) y como santo patrón de Nunkiní.

En este sentido, una de las actitudes que son peor vistas y tenidas por perniciosas por la gran mayoría de los miembros adultos de Nunkiní, por estar estrechamente vinculada a diversos males que durante los últimos años han aquejado (y aquejan) a la comunidad en su conjunto, es la falta de respeto y la ausencia de gratitud que demuestran ciertas personas hacia las entidades sagradas del panteón local encargadas de proveer el sustento cotidiano de los hombres, especialmente hacia el santo patrón. Don Germán, un campesino que supera el medio siglo de vida, comenta, visiblemente indignado al cuestionarle yo sobre el tema, que las mencionadas faltas provienen mayoritariamente de cierto sector de la población que goza de una posición económica holgada, los cuales, además de pavonear su posición ventajosa en comparación a la del resto de sus vecinos (dedicados a las tareas del campo) mediante la exhibición pública que hacen de bienes de prestigio inalcanzables para la gran mayoría (como son coches o camionetas último modelo, equipos de televisión, música o DVD, así como electrodomésticos para el hogar), olvidan mostrar sus respetos y la gratitud que se le debe al santo patrón:

“A pesar de que hay gente que le van bien las cosas no reconoce su poder [del santo], no le dan gracias y le faltan al respeto... porque van en sus carros nuevos así, y no dan nada de dinero para el Santo en la iglesia o hablan mal de él a cada rato”.

De esta forma, al faltar a sus obligaciones hacia san Diego y ser miembros de la comunidad, los vecinos a los que hace referencia don Germán están provocando que la propia población en su conjunto esté faltando al “pacto” firmado con san Diego en los tiempos en que éste hiciera su arribo a Nunkiní y se convirtiera en su mecenas sagrado gracias a los actos milagrosos que hizo en favor de la población y de sus habitantes.¹⁰⁷ Lo anterior provoca que debido a las faltas que cometen unos pocos, el conjunto de la sociedad local se vea obligada a pagar a través de la imposición de castigos colectivos. Y es que las relaciones entre el santo patrón y la comunidad derivan de un acuerdo

¹⁰⁷ Pero no sólo en el pasado, el hecho de que cada año numerosos vecinos cumplan sus promesas de forma pública en el atrio de la iglesia, entregando estandartes a los gremios con sus nombres y apellidos o ingresando a una de estas organizaciones de devotos, resultan pruebas irrefutables para todos los vecinos de la localidad de que la eficacia y el compromiso del santo como protector de la comunidad sigue estando vigente y mantiene su efectividad, lo que a su vez sirve para justificar la realización del complejo festivo y ceremonial que se le dedica en la comunidad.

colectivo, no de carácter individual. Por ello, aunque don Germán insiste en que las personas a las que hace referencia “*tarde o temprano pueden ser castigadas por el Patrón y les puede pasar una desgracia por sus faltas*”, lo cierto es que las faltas reiteradas de ciertos miembros de la sociedad local hacia las divinidades “locales” acaban por repercutir sobre las condiciones de vida del conjunto de los actores que conforman la localidad. Antes de pasar a referirme a los castigos colectivos que infligen los seres poderosos a Nunkiní como colectividad, conviene remarcar aquellos comportamientos y actitudes concretos que los desencadenan y que, por ende son rechazados y tenidos por inmorales, peligrosos y perjudiciales por la gran mayoría de la colectividad, mismos que en gran medida ya aparecen enunciados en las primeras afirmaciones de don Germán.

En este sentido, la ostentación de la riqueza propia en una sociedad como la indígena donde se considera que los bienes son limitados y la riqueza es tenida por un rasgo cultural ajeno, es un comportamiento que acaba derivando en una desarmonía social que desemboca en conflictos internos y otros males. Para tratar de contrarrestar el exhibicionismo público que pudieran hacer de sus riquezas ciertos vecinos y sancionarlo existe la creencia en un tipo de aflicción que deriva de la hechicería y que recibe el nombre de “trabajo” o “daño”. Ésta es producto de la acción de un “hechicero”,¹⁰⁸ contratado normalmente por alguien cercano a la persona que se busca dañar (un vecino o incluso un familiar), y suele ir encaminada a penalizar a través del envío de una enfermedad a aquellas personas que reiteradamente hacen gala de comportamientos desmedidos y, por tanto, se las responsabiliza de provocar envidias y pleitos en el seno de la comunidad a la que pertenecen quebrantando así su armonía interna (Gutiérrez, 2000: 98 y ss.). En otras palabras, se trata de una aflicción que padecen mayoritariamente aquellos individuos que intencionadamente buscan convertirse en el blanco de las envidias de sus propios vecinos y familiares, incitando conflictos por el uso desmedido y ostentoso que hacen de ciertos bienes suntuosos (adquiridos fuera de la población). Con su acción desprestigian y atentan contra las formas tradicionales de la

¹⁰⁸ La persona tenida por “hechicero” no se diferencia demasiado de cualquier *h-meeno’ob*, únicamente adquirió a través de un “pacto con el Diablo” un tipo de conocimientos específicos que le permiten “dañar” a las personas a través del envío de elementos nocivos de “aire” que introduce en el cuerpo de sus víctimas. Lo más usual es que el brujo iniciara primero como *h-meen* y posteriormente, tentado por las riquezas que se pagan por los “trabajos” de brujería, adquiriera los conocimientos de “magia negra” mediante encuentros con el Diablo. Esta situación provoca que la sociedad mire siempre con recelo a la figura de los *h-meeno’ob*. La estrecha vinculación que existe para las mayas entre la figura del hechicero y el Diablo se aprecia bien a las claras entre los tojolabales, quienes utilizan el mismo término, *Pukuj*, para denominarles a ambos (Campos, 1990: 197 y ss.; Ruz, 1990a: 182-185).

vida campesina indígena, donde la medida es uno de los rasgos más valorados por el conjunto de la sociedad. Vemos así como en el caso de este tipo de faltas, la responsabilidad de castigar al culpable recae en los propios integrantes de la sociedad local y no tanto en las entidades sagradas o de poder.

La acción punitiva del santo en contra de las personas a las que se refería don Germán más arriba respondería, no tanto al exhibicionismo público que hacen de sus bienes materiales y al conflicto social que ello podría provocar sino al hecho de que dichas personas no agradecen al santo su “*fortuna*” tal y como les correspondería hacerlo. Además, algunos de ellos tampoco toman parte en las celebraciones patronales, ni aportan las cantidades de fondos para ayudar a que éstas se lleven a cabo de acuerdo a sus posibilidades económicas. Es esta falta de gratitud de carácter equitativa y distributiva hacia el santo patrón (y hacia la comunidad en su conjunto) lo que, a ojos de los informantes, les acabará por costar un castigo a estos individuos. Pero no sólo los que más tienen olvidan agradecer a aquellas entidades poderosas que todo lo dan. En los últimos tiempos los “jóvenes” y muchas otras personas están faltando a la ineludible obligación que tienen todos los seres humanos desde el momento de nacer: agradecer y reintegrar a las entidades sagradas los bienes que de ellas reciben. Así lo expresaba un milpero amigo de don Germán:

“el problema de ahora es que no pensamos... se ha perdido el gratitud (sic.) que debemos [al santo patrón] porque ahora los jóvenes no lo creen en nada. Ya se han acostumbrado a pedir, pedir y pedir así... pero nadie está pensando en dar. Ahorita piensan todos que las cosas de por sí se tienen que dar sin hacer nada por conseguirlas, por eso estamos mal como estamos”.

La falta de gratitud y exceso de codicia a la que hacen referencia los dos informantes citados se traduce en una desatención paulatina de las obligaciones rituales por parte de los hombres hacia los diversos miembros del panteón local, lo que estaría provocando el enojo creciente de éstos al tiempo que amenazaría con romper el precario equilibrio que rige las milenarias relaciones entre los hombres y los dioses. No debemos olvidar que para los mayas toda su vida está sustentada en una “concepción religiosa del universo” y de la vida (De la Garza, 1998: 9) y que, por ende, todo lo que se obtiene en ella ha de ser agradecido y reintegrado a los númenes a través de rituales.¹⁰⁹ De hecho, el

¹⁰⁹ En la tradicional concepción maya del mundo todo lo que existe sobre la tierra tiene un dueño al que se le ha de ofrendar comida y bebida en señal de respeto y gratitud; “por eso la actividad milpera

mantenimiento de los seres sobrenaturales depende exclusivamente de la capacidad de los humanos para adorarlos y ofrendarlos. Si éstos dejan de cumplir su parte del acuerdo, los dioses podrían desaparecer y con ello regresar el caos y la oscuridad a la superficie del mundo¹¹⁰. Por tal motivo les reclamarán y reprocharán su descuido a través del envío de los castigos que ya hemos mencionado. A estos comportamientos perniciosos (falta de gratitud, avaricia y vanidad) que atentan directamente contra el milenario “pacto” de ayuda recíproca entre hombres y seres poderosos, y que por ello ponen en riesgo la propia supervivencia del grupo, achacan los campesinos las penalidades en forma de sequías prolongadas que en los últimos años asolan sus cultivos. Todas estas actitudes y comportamientos perniciosos se contraponen a la “tradición” (esa nebulosa que engloba creencias y comportamientos correctos asociados a un siempre mejor tiempo pasado) y se asocian a los “tiempos actuales” y a la “modernidad”, los cuales son tenidos por muy negativos en contraposición a los tiempos “de antes”, cuando las personas se respetaban, guardaban una serie de preceptos éticos y morales a raja tabla y daban debido cumplimiento a sus obligaciones rituales hacia los dioses.

A continuación presento el testimonio de don José, un campesino de 70 años, para ilustrar la creencia ya mencionada de que todo lo malo que acontece en Nunkiní tiene su origen en un castigo de origen sobrenatural, motivado por la actitud irrespetuosa y vanidosa de gran parte de la sociedad actual: *“Por muchas tecnologías que habemos, que si riegos, que si fertilizantes, que si químicos y otras cosas que inventan así, el Dios no quiere que se dé [el maíz], porque ya muchos no creen en nada, y no se da más como antes”*. De lo anterior se desprende que a pesar de las teóricas ventajas que trae aparejada la modernidad (fertilizantes, riego, herbicidas) si los humanos no dan debido cumplimiento a sus obligaciones ancestrales para con los seres poderosos que gobiernan sus destinos la situación no solo no mejorará sino que empeorará. Y esto es así porque lo que realmente cuenta a la hora de poder lograr una buena cosecha de maíz, frijol o calabaza en la milpa es la voluntad de “el Dios”;

está llena de ritos cuyo objetivo únicamente es ofrendar respeto a los seres sobrenaturales, a fin de obtener de ellos permiso para sembrar y la gracia de la [...] lluvia para que el trabajo agrícola resulte efectivo” (Lizama, 2007: 83). No debemos olvidar, empero, que los rituales, además de vivenciar lo sagrado, también se realizan para “adquirir felicidad, poder, bienes materiales, alivio a los males, perdón por las faltas y, en un sentido más profundo, asegurar la pervivencia de la naturaleza y del hombre” (De la Garza, 1998: 143).

¹¹⁰ No olvidemos que para los mayas, “el mundo es ordenado porque así lo crearon los dioses” (Lizama, 2007: 82), orden que colapsaría si los númenes llegaran a desaparecer ante la falta de manutención que reciben de parte de los hombres.

voluntad que se habrá conseguido conquistar si el campesino ha cumplido con sus obligaciones rituales y su comportamiento no ha enfurecido a los númenes, es decir, si vive conforme a las normas culturales tenidas por “tradicionales”.

El hecho de recurrir a conductas alejados de lo que es tenido por la mayoría de la sociedad local por “tradicional” para explicar los castigos divinos que sufre la comunidad no resulta extraño en el discurso de buena parte de los campesinos. Así, en una ocasión en la que conversábamos junto a un ventilador en el interior de su casa, Don José tomaba una práctica muy extendida entre la mayoría de los jóvenes actuales de Nunkiní, efusivamente denostada por las personas adultas, para explicarme el por qué de la pérdida de buena parte de las cosechas los últimos años. Su alocución viene a situarnos en medio del combate silencioso, pero brutal, que se libra a día de hoy entre las distintas generaciones que conviven en el seno de cualquier comunidad indígena de la Península de Yucatán entre lo que se considera “moderno” (y deseable, en tanto que asociado con el progreso y el desarrollo económico que muestra la televisión) y lo es visto como “tradicional” (sinónimo de pobreza, antiguo y atrasado para los más jóvenes que buscan labrarse un futuro fuera de la población).¹¹¹

“Hay que ver cada cosa entre los jóvenes que no lo creo... por eso Diosito, el santito, todo así nos está castigando a nosotros. Antiguamente yo iba a ver a mi esposa cuando no era [mi esposa] todavía. ¡Mare!, muchas veces ni la veía, puro conversar con mi suegro hacía. Pero ahorita, ¡Ah, vaya al parque don David, vaya así! Ahí están los chamacos: se besas, se abrazan, no les da vergüenza de nada”.

Lo expresado por don José no es una opinión aislada sino que es un sentimiento muy extendido entre la práctica totalidad de las personas adultas de Nunkiní. En sus recuerdos quedaron aquellos tiempos en que las jovencitas no podían salir de sus casas si no era en compañía de sus madres o abuelas, y siempre caminando delante de ellas para evitar que sus familiares las perdieran de vista. O, como menciona don José, aquellos tiempos en que los padres de los jóvenes acudían a visitar a los padres de la

¹¹¹ Para un estudio de corte etnográfico sobre las transformaciones que se están viviendo a distintos niveles en las sociedades mayas contemporáneas, y como éstos cambios se traducen en el abandono y la transformación de ciertas prácticas culturales tenidas por “tradicionales” entre los mayas de Campeche véase el estudio coordinado por Mario Ruz, *El Campeche maya. Atisbos etnográficos* (2006). Para un estudio de caso sobre los profundos cambios sociales que se derivan de la globalización y de la inserción de una comunidad maya como Yaxcabá (Yucatán) en las dinámicas y flujos económicos de corte neoliberal a escala mundial, consúltese la segunda parte del ensayo de Jesús Lizama, *Estar en el mundo...* (2007).

joven que su hijo quería “enamorar” para solicitar conversar, invitar a unos tragos y solicitar el permiso de visita para su vástago. Y claro, la pareja jamás se quedaría a solas ni un instante hasta que hubiesen contraído matrimonio formal: el novio visitaba a su novia en casa de los padres de ésta y allí conversaba con ella, pero también con sus progenitores que, de esa forma, iban conociendo a su futuro yerno. Esto era la “costumbre”, la forma de hacer las cosas “antiguamente”, en definitiva: la tradición. En la actualidad, como relata don José, las cosas han cambiado mucho y en muy poco tiempo, apenas en una generación, lo que sin duda ha impedido que estas modificaciones hayan podido ser acomodadas a los usos y costumbres locales. Al contrario, lo que se ha producido es una fractura generacional tan profunda que resultará muy difícil, por no decir imposible, de reparar. Este abandono de las tradiciones locales por parte de los más jóvenes se traduce en el enojo de las divinidades. Enojos divinos que cristalizan en severos castigos colectivos en contra de esa misma colectividad que ha permitido, a través de la educación dada a sus descendientes, que sus propias tradicionales sean denostadas y relegadas por otras formas de actuar y pensar de procedencia exógena que son visualizadas como inmorales, excesivas y completamente ajenas a la cultura tradicional local. Todo ello provoca, por ejemplo, que: “*ahora diosito no manda la lluvia como antes, todo muere en la tierra ¿para que nos sirve tanta tecnología si Dios no manda el agua? Contra eso nada puede hacerse*”.¹¹²

Y para dejar bien claro que la sequía prolongada que padece la región no es endémica, don José echa mano a las comparaciones con tiempos pretéritos: “*de antes yo hacía 15 mecatres de milpa [4 hectáreas] y te daba el maíz, el frijol, la calabaza, el chile, todo daba para la familia que comiera para todo el año. Ahora este año casi nada ha dado... allá en el terreno, no más para dar de comer a los cochinos con los elotes tan pequeños que saco*”. Por supuesto que las diferencias brutales que se dan entre las cosechas actuales y las del pasado sólo pueden responder a un castigo enviado por las fuerzas sobrehumanas, quienes castigan la inmoralidad (pues ellas mismas encarnan los preceptos morales tenido por positivos y adecuados) y las faltas de respeto hacia ellas, principalmente lo referente a pérdida de fe y la consiguiente disminución de ofrendas, rezos, devociones y participación en rituales dedicadas a ellas.

¹¹² Es interesante constatar como el responsable del castigo colectivo que sufre la comunidad bajo la forma de una sequía que padece Nunkiní resulta ser, al igual que en la Castilla del s. XVII, obra directa del dios cristiano, al cual se trata de aplacar, también como en la época moderna ibérica, recurriendo a la intercesión del santo patrón (Christian, 1991a: 75).

En la misma línea trazada por don José de apuntar hacia el abandono de las tradiciones y las ofensas hacia las divinidades como explicación para entender el por qué de los castigos divinos en contra del agro peninsular se ubica el testimonio de don Germán, también campesino y que ronda la cincuentena de años. Según su parecer los *“los campesinos le quieren quitar su trabajo al Dios; así lo veo por la ambición de los agricultores haciendo pozos. Antes de eso [de construir los pozos] sólo Dios lo hacía [la lluvia]. Ahora no más dice: ¡déjalos qué hagan las mazorcas ellos solos!”*. A lo anterior añade, después de un rato conversando sobre otro tema, que: *“Yo tengo creído que dice [Dios]: el hombre ha destruido todo lo que tiene, todo lo acabó para tratar de descubrir cómo está hecho el firmamento, así, para saber cómo están las estrellas... la gente no se acuerda y ofenden al Dios, al santo, no los recuerdan que todo viene de ellos”*. Ante tantas y tan graves ofensas bajo la forma de presunción (el hombre tratando de equipararse a Dios), parece lógico pensar que tratando de apaciguar de alguna forma los castigos que pudieran enviar los númenes contra Nunkiní se recurriera a la protección del principal valedor de la localidad: *“por eso [para corregir las faltas de los hombres] se sacó a san Diego en procesión por todo el pueblo en este año para que fuese bendiciendo a todos... porque se han siniestrado las milpas y muy pocos elotes se han recogido”*.

Como constatan los testimonios ofrecidos, los periodos de malas cosechas y sequías prolongadas que padecen desde hace años los campesinos locales son interpretados por buena parte de los vecinos de Nunkiní como resultado de un castigo colectivo de origen sobrenatural en contra de la comunidad. El autor, o autores, del mencionado castigo colectivo serían, a diferencia de los castigos de carácter personalizado que son adjudicados en su mayoría al santo patrón, las diferentes fuerzas sobrehumanas que intervienen en los procesos productivos vinculados al campo, personificadas discursivamente en la imagen de un Dios Padre creador que habita en el cielo (también llamado *Jajal Dios*, Dios único, o *Ki'ichkelem Yuum*, Precioso Señor), como la cabeza visible que es en la jerarquía del panteón local.¹¹³ En este caso podemos

¹¹³ Las creencias y el imaginario tejido en torno a la figura del Dios Padre en Nunkiní es, cuanto menos, confusa y heterogénea, resultado de un conglomerado de ideas de origen católico y resignificaciones nativas. Se le reconoce como creador único del mundo, a veces asociado al astro solar, y con capacidad para influir sobre determinados fenómenos atmosféricos, como la lluvia y los huracanes, a través de los cuales castiga colectivamente ciertos comportamientos y prácticas humanas tenidas por inmorales. Sin embargo, lo habitual es que desde su trono en el cielo se limite a observar, dejando a los santos patronos de los pueblos la tarea de intervenir (para premiar o castigar) en la vida cotidiana de los hombres. Como apuntara Ruz al respecto: “[en las cosmovisiones mayas al dios cristiano] rara vez se le

constatar como la población recurre a la imagen de su santo patrono, sacándola en procesión por toda la población, buscando aplacar la ira de Dios, que es señalado como el responsable directo de enviar el referido castigo colectivo en forma de sequías prolongadas y paupérrimas cosechas. De esta forma apreciamos como los nunkinienses, para aplacar el castigo divino que les ha sido impuesto como consecuencia directa del comportamiento indebido de ciertos vecinos, recurren a san Diego tratando de que él interceda por ellos ante Dios. Buscan así que éste se desempeñe como el “abogado defensor”¹¹⁴ de los intereses de la comunidad ante “el Altísimo” en pos de lograr su perdón y, lo que aún es más importante, obtener la retirada efectiva del castigo que vienen padeciendo desde hace ya varios años. Podríamos apuntar en este sentido que la imagen del santo patrón resulta, a ojos de los vecinos de Nunkiní, más “justa” que la de Dios, pues mientras este último castiga colectivamente la avaricia, el egoísmo, la vanidad, el abandono de las tradiciones o la falta de compromiso hacia los númenes que cometen reiteradamente ciertos miembros de la comunidad, san Diego de Alcalá castiga (hasta con la muerte) esas mismas faltas pero a título individual. Es decir, el santo hace pagar sus faltas directamente a quienes las cometieron sin buscar intermediarios para ello o generalizar el castigo a toda la comunidad.

A su vez y en contraste con el pensamiento católico ortodoxo donde el premio o el castigo recae sobre el alma una vez que ésta se ha separado del cuerpo, es posible apreciar y destacar desde ya otra de las características diferenciales respecto aquel y más distintiva del comportamiento punitivo que presentan los númenes nativos. Los castigos por las faltas cometidas por los hombres que envían los personajes sagrados de Nunkiní recaen siempre sobre la parte física de éstos y no sobre la parte anímica.¹¹⁵ Además, tampoco se trata de purgar *postmortem* los errores o faltas cometidas durante

tiene por un personaje de particular importancia o con función definida, y en algunas comunidades no se considera que influya directamente en los asuntos humanos” (2002c: 326).

¹¹⁴ La imagen de los santos como “abogados” de las poblaciones que les ofrecían sus votos (de ayuno, peregrinaje o asueto laboral en su día) para defenderlas ante Dios y evitar así sus castigos es muy recurrente en Castilla la Nueva desde la Alta Edad Media (Christian, 1991a: 50). A diferencia de las tesis ortodoxas del catolicismo, en la que los santos son meros intermediarios entre los hombres y Dios, san Diego ha dado sobrada muestras para ser considerado un personaje sagrado local por derecho propio, el cual actúan por cuenta y voluntad propia (amén de con poderes propios).

¹¹⁵ La aparición del concepto de alma unitaria como receptáculo de los castigos infringidos por el comportamiento y las acciones del cuerpo no logró ser inculcado en la gran mayoría de las etnias mayances, en las que hasta la actualidad sigue predominando la creencia en heterogéneas y variadas co-presencias anímicas, que en Mesoamérica remiten a un *alter ego* animal (tona o nagual) con el que el individuo comparte características físicas y destino (Ruz, 2002c: 253-255; López Austin, 1984, I: 430). Para una descripción hermenéutica, amén de precisa y detallada, de las diferentes entidades anímicas que ha día de hoy componen la persona de los individuos de etnia tzeltal en los Altos de Chiapas remito al lector al colorista ensayo de Pedro Pitarch (1996).

el transcurso de la existencia terrestre, sino que el hombre ha de pagar por sus fallos y sufrir en sus propias carnes durante su estancia en este mundo los castigos que le han sido impuestos por las entidades sobrenaturales a las cuales ofendió, o ante las cuales incumplió sus obligaciones rituales. No sería descabellado apuntar como resumen de lo dicho que los errores que en este mundo (y en esta vida) se cometen sobre este mundo (y en esta vida) han de ser pagados. O como apuntará Mario Ruz al referirse al proceso evangelizador de los choles del Manché, en Guatemala: “no estaba claro porque el alma debía pagar por las faltas del cuerpo” (1990: 121).

Por lo que respecta a las acciones de carácter punitivo vistas hasta aquí, es posible señalar a partir de ellas varias cuestiones que tienen reflejo en los distintos nichos que presenta la relación simbólica que establecen los fieles con su santo patrón. En primer lugar, hallamos que el “milagro” que posee san Diego juega un papel marcadamente dual en las conciencias de los vecinos Nunkiní. Por una parte, para la comunidad representa la seguridad de que su mecenas sagrado posee un poder extraordinario que le permite actuar a favor de la población y de sus habitantes en momentos de crisis o ante la inminencia de peligros graves que amenazan el bien estar colectivo o individual de las personas. Sin embargo, dicho poder o milagro, cuya existencia resulta innegable para la inmensa mayoría de los pobladores de Nunkiní por la profusión de evidencias empíricas que de él aparecen en la tradición oral local, también puede dar un giro de 180° para tornarse peligroso, dañino y hasta mortal. Que así suceda será únicamente responsabilidad de los propios humanos que con sus comportamientos excesivos, desviados, incorrectos o inmorales atentan directamente contra el orden moral establecido y socialmente aceptado, haciéndose por ello acreedores del castigo que los hará tomar conciencia de sus propios errores, pudiendo así enmendarlos o no volver a repetirlos en el futuro. Con la finalidad de que un castigo impuesto por san Diego a una persona determinada pueda llegar a convertirse en un ejemplo para aleccionar a toda la comunidad sobre cómo ha de actuar o ha de comportarse para evitarlo, adquiriendo así un carácter ejemplarizante, las personas adultas del grupo se encargarán de transmitirlo a los más jóvenes mediante su incorporación al *corpus* de relatos que conforman la tradición oral en torno al santo patrón de la comunidad.¹¹⁶ Con ello, estos sucedidos ejemplarizantes pasarán a ser

¹¹⁶ La transmisión oral de la tradición es especialmente notoria en lo concerniente a la figura del santo. Los relatos en los que su figura es la protagonista son narrados *in extenso* y hasta la saciedad en el seno familiar, durante las reuniones de trabajo de los socios de los gremios, en las asambleas de patrones

narrados -y con ello rememorados, reactualizados y resignificados- una y otra vez por los adultos junto a las historias míticas relativas al arribo del santo a la población, los primeros milagros comunitarios que llevó a cabo, o sus actuaciones más recientes como terapeuta.

De esa forma, la capacidad contrastada que posee el santo para infringir castigos inmediatos (y de carácter físico muchas veces) a los transgresores del orden moral lo refuerzan en su papel de custodio de lo que socialmente es tenido por correcto. El santo condiciona así tanto las acciones como los comportamientos que mantienen los miembros de la comunidad, tanto en su vida pública como privada. Lo anterior hace que buena parte de las acciones que acometen los vecinos de Nunkiní durante sus vidas, si no es que todas, pasen a estar determinadas por un orden moral superior (sagrado o divino, si se quiere) encarnado en la figura del santo patrón y en las acciones míticas por él realizadas a favor del bien general; mismas que incluyen castigos de índole divino contra aquellos individuos que osaron, voluntaria o involuntariamente, quebrantar alguno de los mencionados preceptos del orden moral local, cuya finalidad no es otra que preservar el equilibrio que ha de existir en el interior de la comunidad y entre ésta y las fuerzas sobrehumanas que gobiernan sus cotidianeidad.

Así, el código no escrito que guía y ordena desde los actos más cotidianos hasta los momentos más trascendentes de la vida comunitaria (como es la fiesta del santo) de los mayas de Nunkiní estará plenamente imbuido por un aura de sacralidad muy importante y determinante. Sacralidad que adquiere, a su vez, a través de la vinculación directa que se establece en la mitología local entre lo que es considerado correcto y la figura del santo patrón como garante de ello e, indirectamente, por el conocimiento generalizado que existe de las actuaciones llevadas a cabo por san Diego en contra de aquellos individuos que contravinieron dicho orden moral. Actuaciones punitivas que encuentran una legitimación de carácter mítico en la autoridad que los propios pobladores de Nunkiní otorgaron a la figura de san Diego hace ya varios siglos, para que éste rigiera sobre sus destinos y, por tanto, tomara parte activa en todos sus asuntos. La gran mayoría de las veces para ayudarlos (a tener buenas cosechas, encontrar trabajo,

de gremios, durante los periodos festivos, en los espacios públicos y en los privados, así como durante cualquier situación en la que se reúnan las familias. Siempre forman parte de las conversaciones que mantienen los adultos entre sí pero, a diferencia de en otros casos, siempre en presencia de los más pequeños, los cuales escuchan atentamente las narraciones de sus mayores. Las mujeres, siempre separadas de los varones cuando se producen reuniones, también conversan y refieren sucedidos en los que la figura del santo es la protagonista mientras las hijas escuchan. Otra práctica habitual es la interpretación de signos que presuntamente delatan la voluntad del santo patrón.

librarles de un incendio o de un huracán, salvarles de una epidemia de viruela, etc.), pero también, cuando mienten a los númenes, olvidan sus obligaciones rituales hacia ellos o se desvían de la tradición, para reprenderlos con dureza y castigarlos. No en vano, no lo olvidemos, san Diego de Alcalá es considerado y visualizado, literalmente, como “*el jefe*” de la población de Nunkiní para bien y para mal. Y como todo el mundo sabe en Nunkiní por experiencia, no existe un jefe en el mundo que no regañe a sus empleados cuando éstos dejan de cumplir con las normas y las obligaciones que él establece. Simplificando en exceso, ese sería el rol principal que desempeña san Diego sobre los vecinos de la población: premiar con su ayuda a aquellos que dan debido cumplimiento a sus obligaciones (religiosas y sociales) y penalizar aquellos que su vida transcurre fuera del orden moral que él mismo encarna, tratando así que retomen el “camino” correcto.

Visto de esta forma, el papel “secundario” que interpreta el santo patrón en el ámbito comunitario como sancionador de ciertos comportamientos tenidos comúnmente por inmorales no deja de ser positivo para el conjunto de la sociedad local en tanto que permite mantener el orden interno de ésta, al tiempo que ayuda a conservar la armonía y equidad que debe existir siempre en las relaciones entre los hombres y las divinidades. Para tal fin, sin duda alguna, resultará de gran ayuda el miedo real que sea capaz de infligir el santo patrón sobre los potenciales infractores a través de las narraciones de aquellas actuaciones punitivas que ha llevado a cabo el numen dentro del ámbito comunitario a lo largo de su historia. No debe de extrañarnos por ello, que la narración más repetida cuando se desea remarcar durante una conversación cotidiana la importancia que tiene cumplir con lo que se le prometió al santo, sea aquella que concluye con el fallecimiento de un muchacho y la dramática escena de la madre del difunto interceptando la multitudinaria procesión del santo en la plaza del poblado para arrodillarse y llorar ante la imagen por el castigo que le había impuesto a su hijo. La imagen de la muerte del joven queda parcialmente eclipsada aquí por la de una madre que, ante la pérdida de un hijo, sufre y llora postrada en el suelo ante la representación del santo y los ojos de toda la comunidad, quien asiste perpleja y asustada al ejemplar castigo impuesto por san Diego a quien era uno de sus vecinos, el mismo día en que todos juntos debían celebrar alegres el día más importante de las fiestas patronales. Lo anterior no deja ningún lugar para las dudas: aquellos individuos que se atrevan a engañar o faltar a los compromisos que adquirieron ante una entidad poderosa como lo es el santo patrón (pero por extensión a cualquier otro personaje de índole sagrado o

poderoso) se arriesgan, no sólo a sufrir una enfermedad de gravedad que les puede incluso terminar costando la vida, sino a que sus propios familiares queden expuestos a sufrir la desaprobación y el escarnio público por parte del resto de la sociedad local, la cual, incluso, podría llegar a señalarles directamente como los responsables de las posibles penalidades colectivas que pudiesen llegar a producirse afectando el bien estar común de la mayoría de la población.

Recapitulación y reflexiones finales en torno a la figura mítica de san Diego de Alcalá como santo patrón de la población de Nunkiní.

Hasta aquí me he centrado, a través de los numerosos testimonios directos recopilados en primera persona entre los vecinos de Nunkiní, en la imagen mítica construida por la sociedad local para apropiarse, caracterizar y envolver la figura de su santo patrón. Una imagen de san Diego, la mítica, que emana directamente de la oralidad y que, por eso mismo, se encuentra sometida a un proceso constante de construcción al ser cotidianamente comentada, interpretada, discutida e invocada por los propios integrantes de la comunidad, como uno de los símbolos y referentes más importantes de la identidad local que comparten entre sí.¹¹⁷ Una imagen que resulta efectivamente dinámica, pues año con año ve ampliar tanto su influencia como sus poderes extraordinarios a través de las nuevas apariciones, curaciones o actuaciones milagrosas que protagoniza dentro del ámbito comunitario y siempre en beneficio de los individuos que lo habitan (aunque éstos residan fuera de la localidad la lealtad al santo permanece e incluso se refuerza, desempeñándose como un elemento que les permitirá mantener vivos los lazos “sentimentales” con su localidad, renovándolos al menos una vez al año con motivo de las fiestas patronales de la localidad a las que asisten). Estos sucesos, que remiten a las más recientes actuaciones “milagrosas” del santo patrón en el ámbito comunitario, son convertidos, de un año para otro, en relatos e historias que sirven para

¹¹⁷ Utilizando la terminología de Gutiérrez Estévez, hasta aquí he abordado únicamente uno de los “programas subordinados” del sistema religioso de Nunkiní, concretamente el relativo a la mitología existente en relación a uno de sus principales protagonistas: el santo patrón de la localidad. El objetivo de conocer *in extenso* dicho *corpus* mitológico no es otro que el de lograr un primer acercamiento a lo que el santo patrón “hace” y significa dentro del sistema religioso local. Dicho conocimiento habrá de ser debidamente complementado con la descripción de los rituales que se le destinan, tanto públicos como privados, mismos que abordaremos a continuación, pues como personaje sagrado y poderoso (“actante” en el sistema religioso de Nunkiní) que es, san Diego, como el resto de integrantes del panteón local, “no tiene una existencia independiente de la que les confiere el mito y el ritual. Es a través de su presencia en estas dos clases de narración (la verbal y la gestual) como los personajes se constituyen y manifiestan socialmente. En el mito y en el ritual es donde los personajes sagrados actúan” (Gutiérrez, 1984: 166-167).

legitimar su figura como mecenas de la localidad y de sus habitantes. De esta forma, este grupo de milagros que podríamos considerar, cronológicamente hablando, como “recientes” o “actuales”, se integran en la tradición oral referida al santo patrón para ser rememorados junto a aquellos otros que remiten a “tiempos antiguos”, cuando el santo llevó a cabo sus milagros más conocidos e importantes dentro del ámbito comunitario, tales como acabar con una virulenta epidemia de “viruela negra”, sofocar un gran incendio en el centro o evitar una generalizada hambruna mediante el exterminio de una plaga de langosta que amenazaba con devorar los frutos de las milpas.

De esta forma podemos apreciar como la mitología que se le dedica al santificado lego franciscano en Nunkiní sirve, en primer lugar, para señalar y destacar ciertos aspectos relacionados con su papel como “acompañante” de la población y de sus naturales a lo largo de la historia de la comunidad.¹¹⁸ Una historia, la de Nunkiní, que si bien no ha estado exenta de momentos felices, en buena medida puede seguir desarrollándose en la actualidad gracias a la protección brindada por san Diego en determinados momentos de crisis. Así, a lo largo de los siglos, el patrón de Nunkiní se ha visto obligado a intervenir al menos en tres ocasiones distintas para evitar que una catástrofe se cerniera y acabara con la comunidad, permitiendo así que ésta pueda seguir existiendo en la actualidad. Este papel de salvador y custodio de la comunidad a lo largo de su historia queda reforzado, y se ve legitimado, mediante la transmisión oral incesante, de generación en generación, de aquellos mitos que dan cuenta de este aspecto concreto a través de la explicación detallada de los episodios en los que el santo rescata a los antepasados de los actuales pobladores de Nunkiní de padecer el fuego, la enfermedad o el hambre.¹¹⁹

¹¹⁸ Este aspecto del santo en la mitología como compañero de las comunidades a lo largo de su devenir histórico es el que privilegia Jesús Lizama, en su etnografía sobre el municipio de Yaxcaba, por encima de su capacidad para obrar “milagros”: “el santo venerado no se ha destacado sólo por los milagros [...] sino primordialmente por haber acompañado a los habitantes en los distintos momentos de su historia, sean estos felices o dolorosos” (2007: 78).

¹¹⁹ Es bastante frecuente en toda el área maya señalar a los santos patronos como guardianes comunitarios que hacen frente y derrotan las amenazas externas o de origen natural que amenazan la vida de los hombres. Así, mientras que entre los Chamulas ha sido consignada la tarea de protector comunitario para su santo, para los tzeltales de Oxchuc (Chiapas) fue el santo patrono de su localidad, Santo Tomás, quien salvó al “genero humano” de morir sepultado por la lluvia de cenizas que provocó la erupción del volcán Santa María. Algo similar opinan los zoques de Tapalapa (Chiapas) sobre “su” patrón, san Marcos, y “la protección que el santo ejerciera en defensa de su comunidad amenazada por la erupción del volcán Chichonal” (Báez-Jorge, 2008: 189-191). Este papel de protectores comunitarios que otorgan los mayas a sus santos ha sido profusamente documentado para la Castilla del s. XVII por W. Christian, sobre todo en lo que concierne a la lucha contra enfermedades, fenómenos naturales y plagas de insectos (1991a: 39-47).

Muy ligada también a la historia local se halla también aquella parte de la mitología que se aboca a ilustrar el proceso de apropiación del que fue objeto la imagen del santo por parte de la sociedad local a lo largo de toda su historia hasta la actualidad. De esta forma, aún reconociendo el origen exógeno que poseía el santo patrón, la narrativa local de carácter mítico se encargará de presentarlo de forma que sobresalgan aquellos aspectos en los que el santo demuestra su predilección por la comunidad, así como el hecho de que en ella se encuentra ubicada desde hace siglos su residencia física y espiritual. De esta forma, poco o nada se refiere en la narrativa local a la vida de san Diego como mortal en Sevilla o Alcalá de Henares (si acaso algún relato, mera repetición de la hagiografía oficial del santo con algunos elementos alterados). Por el contrario, son diversos los discursos que ilustran la llegada del santo a Nunkiní a hombros de los españoles y como, una vez que fue depositado sobre el suelo comunitario, se reuso a marcharse de él. A pesar del esfuerzo que hicieron los extranjeros por volver a levantarlo y llevárselo a otro lugar no hubo manera, san Diego había decidido ligar indisolublemente su destino al de Nunkiní. Lo anterior lo logró gracias a la realización de su primera acción de carácter extraordinario dentro del ámbito comunitario, cuando hizo aumentar mágicamente el peso de su cuerpo para evitar poder ser cargado de nuevo por sus porteadores. Con este relato mítico, en definitiva, no se hace otra cosa que tratar “de justificar una presencia que a primera vista se antoja extraña” (Báez-Jorge, 2008: 147).

Pero no se detienen aquí el proceso de apropiación del santo patrón por parte de los mayas de Nunkiní a través en la narrativa local. Una vez que san Diego queda identificado en ésta como un vecino más de pueblo, donde reside voluntariamente desde hace varios siglos en el interior de su iglesia,¹²⁰ toca también mostrarle como un personaje cercano, poderoso pero cercano, dotándole para ello de una corporalidad específica con características idénticas a las que poseen los cuerpos de sus vecinos, los hombres y mujeres que le rodean y con los que, a lo largo de las generaciones, ha compartido la historia comunitaria. Lo anterior hace que el santo patrón sea imaginado, como lo son los mismos hombres, en posesión de una parte física y otra espiritual. Así, la primera de ellas está constituida por un “cuerpo” visible y tangible que se

¹²⁰ No en vano, la iglesia, y más concretamente el nicho que ocupa la talla de san Diego en su interior, son considerados literalmente como “*su casa del santito*”. La función de mecenas de la comunidad que posee el santo patrón puede ser realizada en tanto que éste tiene su residencia sobre la tierra, muy cercana a la de sus fieles, pues no podría tener “estas relaciones íntimas con sus protegidos si se encontraran lejos” del lugar donde éstos residen (Maurer, 1984 en Báez-Jorge, 2008: 148).

corresponde con la imagen que del santo se halla depositada en el interior de la iglesia, en su nicho más elevado, mientras que su parte intangible e invisible, la que se corresponde y se nombra como alma o *pixán*, se encontraría alojada en el interior de aquella.¹²¹ La diferencia sustancial respecto a sus fieles de carne y hueso está en el hecho de que san Diego sí puede desdoblarse su personalidad y abandonar temporalmente la parte física, material o corpórea de su persona, para salir a recorrer la población y sus inmediaciones “en espíritu” (como “aire”), y consiguientemente de forma invisible para el común de los mortales, con el objeto de velar por la población mientras sus habitantes humanos reposan y duermen durante las horas de oscuridad en el interior de sus viviendas.¹²² Consecuentemente podemos afirmar que para los mayas de Nunkiní tan importante es san Diego en tanto que personaje sagrado, como la imagen que de él existe en la población, que más que una simple representación de él resulta ser el santo propiamente dicho.¹²³

Ahora bien, a pesar de su imagen cercana en lo espacial y en lo corporal, el santo patrón es tratado y visto esencialmente como un personaje milagroso; o lo que es lo mismo, como una entidad poseedora de una serie de poderes extraordinarios que emplea para influir, para bien o para mal, directamente sobre la vida de la comunidad y de sus habitantes. En este sentido, cuando los vecinos de Nunkiní afirman que el santo patrón “*tiene su milagro*”, no hacen otra cosa más que constatar que éste está posesión de ciertos poderes que le permiten ayudar o castigar indistintamente a los nunkinienses

¹²¹ A diferencia de lo que sucede en numerosas poblaciones tzotziles, tzeltales, zoques o tojolabales dispersas por el estado de Chiapas, así como entre otras etnias mayances de Guatemala (Báez-Jorge, 2008: 173-190), los mayas peninsulares, al menos hasta donde sabemos, no creen que sus santos patronos estén en posesión de *nahuales*; es decir, no piensan que sus almas adopten la forma de animales o fenómenos atmosféricos (como el rayo o el trueno) para poder desplazarse por los diferentes espacios y actuar sobre los humanos. Al contrario, la creencia constatada en Nunkiní apunta a que el santo recorre el espacio social de la comunidad en “espíritu”, el cual tiene exactamente la misma forma y características (hasta vestuario) que la imagen que de él se encuentra en la iglesia local. Incluso, a tenor de algunas versiones recopiladas de los relatos de sus milagros, pareciera que la misma imagen del santo es la que cobra vida para poder abandonar su nicho y salir a socorrer a sus fieles. Sólo así se podría explicar que se encuentren sobre la imagen del santo en la iglesia restos de tierra, patas de langosta o cenizas, pruebas irrefutables de que san Diego abandonó su hogar para actuar a favor de los hombres.

¹²² A pesar de no poseer tanta importancia en su religiosidad en comparación a las cruces, los mayas *cruzo’ob* asentados en el oriente de la Península de Yucatán también consideran que ciertos santos “andan por el mundo observando la vida de los hombres”, mientras que otros, los más importantes, denominados *nohoch santos*, se limitan a acompañar a Dios en La Gloria; San Jorge y San Sebastián protegen a los jabalíes y a los venados respectivamente. A ellos hay que solicitar el permiso para cazarlos (Villa Rojas, 1978: 286-288).

¹²³ En este mismo sentido, al hablar de los santos tarascos, Carrasco señala que “[la imagen] parece adueñarse de todos los conceptos del ser sobrenatural y en vez de un símbolo se convierte en el santo mismo”. Un poco más adelante, tal y como he podido constatar que sucede en Nunkiní, el mismo autor menciona que: “A menudo las imágenes [de los santos] parecen comportarse como una persona. En diferentes relatos se dice que se mueven, lloran o hablan. Si el santo abandona la iglesia para deambular, los indicios de su viaje se ven en la imagen” (Carrasco, 1976: 60).

en función de sus comportamientos y actitudes. Con la finalidad de ilustrar con ejemplos cercanos lo que Jacques Galinier denomina la “naturaleza ambivalente” del santos patrón (Galinier, 1990), la tradición narrativa de la localidad ofrece diversos ejemplos en forma de sucesos sobre los castigos que fueron impuestos por san Diego a determinados vecinos que incumplieron sucesivamente las obligaciones y los compromisos que habían adquirido hacia él (promesas, asistencia y participación en su fiesta, etc.). En este sentido creo importante puntualizar que, en todos los casos, los castigos enviados por el santo siempre fueron de carácter personalizado, es decir recayeron sobre un destinatario concreto: la persona que cometió la falta. Por el contrario, aquellos correctivos que tienen carácter colectivo, y que por tanto sus repercusiones se sufren por la gran mayoría de la población (como la sequía que viene padeciendo el agro durante el último lustro), se imaginan impuestos directamente por Dios¹²⁴ como una consecuencia directa de los comportamientos inmorales reiterados que son practicados por un segmento importante de la sociedad local. Ante ello no resulta infrecuente que los vecinos de Nunkiní recurran a solicitar la defensa de su santo patrón con la esperanza de que éste interceda por ellos ante *Jajal Dios*, para que trate de convencerle de que les sean levantados los castigos que les impuso. Por otro lado, en su función como castigador de los vecinos que observan comportamientos inadecuados, impropios, o que atentan contra el correcto orden que rige el desarrollo de la vida en la localidad, el papel de protector del santo se ve complementado y ampliado con el de garante del orden social y moral comunitario.

De esta forma, a diferencia de lo que acontece en otras “versiones” del catolicismo más vinculadas o cercanas a la ortodoxia romana, en la versión local de Nunkiní el santo patrón ocupa un espacio central y preeminente en el panteón local de entidades sagradas y poderosas, desempeñándose en escenarios y demostrando poderes propios de una entidad *cuasi* omnipresente y omnipotente. A ello contribuye, sin duda alguna, la imagen lejana y difusa que para los actores sociales posee la figura del Dios Padre católico, al cual, a excepción de la creación del mundo y las calamidades que envía desde el cielo para castigar a la comunidad en su conjunto, no sé le reconocen competencias directas sobre la vida de los individuos. Así, para asegurar el éxito a la

¹²⁴ Esta creencia se alinea perfectamente con las que se observan en la Península Ibérica durante la época moderna, donde era Dios quien enviaba los castigos contra las comunidades (o permitía que el demonio las enviara) en forma de tormentas de granizo, epidemias o plagas de langosta. El papel de los santos patronos era entonces defender a las localidades donde moraban sus fieles interfiriendo por ellas ante Dios, fungiendo como abogados defensores, tratando de aplacar la furia divina y evitar nuevos castigos (Christian, 1991a: 75-76).

hora de acometer ciertas acciones cotidianas como, por ejemplo, la producción de alimentos en la milpa, el mantenimiento de la salud del ganado o la consecución de un empleo en la ciudad, los nunkinienses se encomiendan mayoritariamente a la figura de san Diego, la cual resulta mucho más cercana a ellos y se haya incluida plenamente en la cultura local como un personaje más. Así, aunque nominalmente podamos afirmar que hoy el dios cristiano rige sobre el resto de personajes sagrados locales desde el espacio celeste donde se ubica, tal y como acontece en la totalidad de las etnias mayances, también es cierto que ha perdido buena parte de sus atribuciones originales a favor del santo patrón. Algo similar ocurre también entre otras etnias de origen maya, como son la tojolabal, tzotzil, k'ekch'í o chortí, donde a la figura del dios católico “rara vez se le tiene por un personaje de particular importancia o función definida [...], no se considera que influya en los asuntos humanos” de una forma directa (Ruz, 2002: 325). En conclusión, podríamos asentar que a tenor de lo visto hasta aquí el santo patrón de Nunkiní se desempeña como la divinidad principal de la localidad, tanto a nivel de la calidad y cantidad de intervenciones milagrosas que ha protagonizado dentro del ámbito comunitario (a nivel particular y colectivo), como en función de la cantidad de peticiones que recibe actualmente por parte de quienes lo habitan para que interceda a su favor en los momentos de crisis o incertidumbre familiar. Y si algo queda patente en la mitología que gira en torno a san Diego es que su figura se encuentra íntima e indisolublemente ligada a Nunkiní, a su historia y a sus pobladores (tanto actuales como pasados), los cuales, mediante los rituales cotidianos y los festejos anuales que le dedican (y de los que ahora me ocuparé) agradecen y conmemoran cíclicamente, con alegría y gozo desbordados, la posibilidad de seguir existiendo como pueblo gracias a la acción protectora del milagro de su santo patrón.

CAPÍTULO 3. RITUALES Y CELEBRACIONES EN HONOR AL SANTO PATRÓN

Introducción.

Concluida la parte que atañe a las narrativas de carácter mítico más significativas (por lo repetidas y compartidas que son entre la gran mayoría de los vecinos) en relación con la figura de san Diego de Alcalá en Nunkiní (sus atributos, poderes, milagros realizados, personalidad, etc.), llega ahora el momento de pasar a ocuparnos de aquellas acciones, comportamientos, gestos, palabras y actitudes, que los propios actores sociales de la localidad emplean para poder entrar en comunicación con este personaje sagrado en cuestión, y que vienen a conformar las formas de devoción o el culto que le brindan los vecinos de la localidad a su santo patrón. Dentro de este rubro, como cabría esperar, nos encontraremos con una grandísima y heterogénea gama de conductas rituales¹ ocultas o veladas en celebraciones y festividades muy diferentes unas de otras. Oscilantes en los espacios y en los participantes que toman parte activa en ellos, y que van desde aquellos actos con un marcado carácter público, que son realizados en espacios de la misma índole, hasta aquellos otros que transcurren en los ámbitos más íntimos y privados posibles como serían, por poner sólo un ejemplo, los hogares y sus omnipresentes altares domésticos. O aquellos otros, los de carácter comunitario, en los que toma parte activa en su realización la comunidad como un conjunto unitario para, de esa forma, mostrarse (de cara al exterior pero también hacia el interior) ante los ojos de su santo patrón como una unidad social de carácter local, que se reafirma y refuerza anualmente en su lazos gracias a los vínculos internos de cooperación y solidaridad que salen fortalecidos con motivo de las celebraciones que se hacen para conmemorar el

¹ No es mi intención entrar ahora en un debate teórico sobre lo qué es o deja de ser un ritual. Para los fines descriptivos y hermenéuticos en los que nos moveremos en el presente trabajo baste caracterizar al ritual como “una acción simbólica tradicional que tiene como función introducir al hombre en el ámbito de lo sagrado” (De la Garza, 1998: 143). Tanto los fines como los mecanismos por los cuales los nunkinienses entran en contacto con el santo patrón (el ámbito de lo sagrado) serán los dos temas que me ocuparán de aquí en adelante. Para el lector interesado en las discusiones teóricas en torno a los rituales y sus posibles interpretaciones, remito a las obras de Van Gennep (1960), Turner (1980), Meslin (1978), Geertz (2005) o E. Vogt (1993), entre otros autores.

“cumpleaños” del santo; frente aquellos otros rituales, los de carácter individual, en los cuales los fieles, a título personal o familiar, cumplen con los compromisos que ellos mismos adquirieron ante el santo patrón, o imploran por su auxilio para superar con éxito situaciones críticas o desesperadas que amenazan la propia supervivencia cotidiana.

En definitiva, lo que a partir de ahora pretendo hacer es ofrecer una descripción y caracterización detallada de las distintas fórmulas que son puestas en práctica en la actualidad por la comunidad de Nunkiní en su conjunto y por los individuos que la conforman en particular, para relacionarse con quien es considerado una de las principales, si no es que la principal, divinidades que conforman el panteón local. Dichas fórmulas y comportamientos rituales y/o festivos, tal y como ocurre con la narrativa mítica ya abordada, constituyen una parte fundamental de la experiencia religiosa local. De hecho conforman prácticas religiosas sustentadas sobre reglas establecidas por la tradición o por las costumbres locales², mismas que son transmitidas (como veremos más adelante) de generación en generación dada la eficacia que han demostrado poseer a lo largo del tiempo recogido en la memoria colectiva de la comunidad (Nájera, 2002: 116). A su vez, dichos comportamientos rituales encuentran su principal razón de ser en la interacción que posibilitan entre los hombres y lo sagrado, pues permiten a los primeros “experimentar [en sus propias carnes] la vivencia de lo sagrado” (De la Garza, 1998: 143). Es decir, el culto que se le dedica al santo permite a los humanos comunicar sus peticiones de auxilio o sus inquietudes vitales a los númenes, al tiempo que transmitirles su agradecimiento cuando éstos acudieron y obraron en su favor.

Todo lo anterior nos ha de llevar a considerar la magnífica importancia que asumen los rituales que nos ocuparán en este apartado a la hora de procurar felicidad a los humanos y, esencialmente, para que éstos puedan “vivir bien” gracias a las posibilidades que les brindan para poder cumplir adecuadamente con todas aquellas obligatorias transacciones simbólicas que son necesarias realizar con los personajes sagrados del panteón local (Evon Z. Vogt, 1993: 13). Tenemos que, además de ser un vehículo de comunicación entre los hombres y los seres sobrenaturales, muchas de las acciones rituales que conforman las formas de devoción que en la actualidad le dedican

² En este sentido, en su ya clásico estudio sobre los rituales de los indígenas tzeltales asentados en la población de Zinacantán (Chiapas), Evon Z. Vogt apunta que “cualquiera que haya hecho trabajo de campo en Mesoamérica [sabe que] la respuesta más común del informante, si se le pregunta el cómo o el porqué acerca de un ritual, es: ‘[así] es la costumbre’” (1993: 13).

al santo patrón a lo largo de todo el año en Nunkiní constituyen para sus vecinos verdaderos momentos de “pago” de las deudas que contrajeron con san Diego, a través de los cuales, tanto los individuos como la comunidad en su conjunto (en función de tipo de ritual), pueden saldar simbólicamente aquellos adeudos que adquirieron, durante el transcurso de sus vidas o a lo largo del último año, con el patrono sobrenatural de la población a cambio de poder seguir contando con sus probados y numerosos poderes milagrosos en beneficio propio.

De cualquier forma, dado el amplio y heterogéneo abanico de situaciones, intenciones, participantes, formas y tiempos que entran en juego a la hora de desarrollar los distintos rituales y celebraciones que tienen como destinatario al santo patrón de la comunidad de Nunkiní, será importante comenzar por enunciarlos y describirlos para así tener una imagen panorámica del tema. De esta forma comenzaremos por ocuparnos de aquellas acciones rituales y devocionales que por desarrollarse dentro de los espacios íntimos y privados, amén de involucrar a una sola persona o como máximo a varios miembros de una misma familia nuclear, resultan menos vistosas de cara al exterior. Posteriormente abordaré aquellos rituales y celebraciones que corresponden y se desarrollan en el ámbito público y poseen un marcado carácter comunitario, resultando mucho más vistosas que las primeras tanto por la gran cantidad de participantes implicados en ellas como por el aparato festivo que llevan aparejadas, y que encuentran en el periodo cronológico de treinta días en que se desarrollan las fiestas patronales su máxima expresión. Después del ilustrar lo anterior deberíamos estar ya en la mejor disposición para confirmar o rebatir, en función del programa ritual y mítico que le dedica la comunidad, la trascendental importancia que desempeña la figura del santo patrón en la comunidad, tanto a un nivel simbólico como ideológico, como el personaje sagrado que se ubica a la cabeza del sistema religioso local y de su panteón.³

Más concretamente, se tratará de constatar y referir las diferentes formas en que son llevadas a cabo las acciones, los gestos y las palabras que los vecinos de Nunkiní

³ Tal y como propone Gutiérrez Estévez en relación al estudio de los personajes poderosos o sagrados de los sistemas religiosos nominalmente católicos, a través de la presentación del complejo ritual que se le destina al santo patrón de Nunkiní en la localidad trataremos de lograr un conocimiento global de esta figura, contrastando y equiparando esta parte ritual (basada en gestos, acciones, palabras) con la parte narrativa de carácter mítico que ya ha sido tratada en la primera parte de este mismo capítulo. El mito y el ritual serán tratados, de esta forma, como fuentes de información que comparten una misma estructura (aunque varíen en sus significaciones), y equivalentes en cuanto a la información que nos proporcionan sobre, en este caso concreto, la figura del santo patrón, su campo de acción, las competencias que asume, la personalidad y las características que presenta y, en general, lo que nos dice sobre el propio sistema religioso en el que se encuentra inserto (Gutiérrez, 1984: 161-163).

dedican al numen que ahora nos ocupa para solicitar y atraer su ayuda hacia ellos, agradecerle alguna intervención milagrosa en su favor, ofrendarle para reintegrarle o, sencillamente, para honrarle como la figura poderosa y milagrosa que es; misma que ha permitido a lo largo de diferentes momentos de la historia local, así como en la actualidad, la supervivencia de la comunidad cuando ésta se vio amenazada de gravedad. Para ello será imprescindible recurrir a las exégesis que los propios actores sociales hacen de los rituales que se integran en la devoción que le dedican a san Diego. Pero además, no sólo se tratará de exponer lo que nos dicen sobre lo sagrado este conjunto de acciones y sus actores, sino también conocer el contexto social en el que éstas se producen y reproducen, mismo que las dotará de un sentido propio y determinante en tanto que productor y potenciador de un tipo característico de identidad en clave comunitaria y étnica (Báez-Jorge, 2008: 57-60). Así, elementos que rodean o se ubican en la periferia de las celebraciones y rituales que se le dedican a san Diego en Nunkiní serán aquí abordados con la finalidad de arrojar luz sobre la relevancia que tienen, no sólo en el plano simbólico sino también en el socioeconómico, los rituales a la hora de recrear o matizar la realidad en la que están subsumidos, pues no dejan de ser una manifestación más de ella.

De esta forma, mi intención será la de ubicar y atender el contexto cronológico, socioeconómico y simbólico en el que acontecen, se desarrollan y justifican las diferentes formas de comunicación que mantienen los individuos con su mecenaz sagrado a través de rituales tan diversos entre sí como pueden ser la procesión de la imagen el día grande de la fiesta patronal, el rezo de una novena ante un altar doméstico o la elaboración de la comida festiva en el seno de un gremio, para saber hasta que punto dichas expresiones devocionales vienen determinadas por alguno de los elementos que están englobados dentro de lo que hemos considerado el contexto del ritual, u obedecen a algún tipo de lógica interna de carácter local determinada por la relación que se establece entre los fieles y el santo, fijada por la tradición y su validez empírica. Así, atender aspectos *a priori* tan distantes entre sí como serían las funciones más visibles que desempeñan dentro de la sociedad local las celebraciones que se acumulan a lo largo de todo el mes de noviembre, dedicadas a honrar la figura del lego franciscano, como las estructuras simbólicas de significación que las dotan de sentido para los propios actores sociales que toman parte activa en su realización será el objetivo prioritario de los próximos apartados. Para ello, como vengo mencionando en relación a este punto, tomaré en consideración a la hora de realizar las descripciones y

posibles interpretaciones del culto dedicado a san Diego tanto la acción ritual en sí misma como las explicaciones que sobre ella ofrecen quienes toman parte activa en su realización (desde los organizadores, pasando por los participantes, hasta el público que asiste como espectador), y, de manera especial, las motivaciones que esgrimen los propios actores sociales participantes tanto para seguir llevándolas a cabo como para asistir a ellas fielmente año con año.

Varias serán las acciones rituales y celebraciones que acaparen nuestro interés descriptivo por su preeminencia a la hora de celebrar y rendir culto a san Diego de Alcalá en la población de Nunkiní, mismas que en cierta forma se repiten, aunque a veces sólo nominalmente, en toda la región peninsular ocupada por la etnia maya yucateca cuando de festejar a los santo patrones locales se trata.⁴ Así, aspectos y cuestiones como podrían ser la centralidad que ocupan las asociaciones de devotos - conocidas bajo el nombre de “gremios” en todo el ámbito de la Península de Yucatán- durante la organización y el desarrollo de los festejos que tienen lugar durante el periodo cronológico en el que transcurren las fiestas patronales; o los distintos procedimientos que emplean las personas y las familias para formular y cumplir con las “promesas” que dirigen al santo; o la preeminencia del “día grande” de la fiesta (el que coincide con “el cumpleaños del santo”), en que tienen lugar sucesivamente la misa, la procesión y la adoración del santo por parte de todos los vecinos del pueblo; o los días en que da inicio (3 de noviembre) y concluye (3 de diciembre) el tiempo que la comunidad dedica a honrar y festejar a su mecenas sobrenatural, cuando respectivamente tienen lugar la “bajada” y la “subida” de la imagen de san Diego al nicho más alto de la iglesia, mismo que ocupará durante el resto del año. Todas estas muestras de devoción tienen en común el hecho esencial de subrayar la preeminencia y centralidad que ocupa la figura del santo patrón de la localidad en la vida de sus habitantes a lo largo de todo el año, amén de remarcar su identidad como uno de los

⁴ A pesar de las divisiones que se han hecho de la Península de Yucatán en regiones culturales diversas (Quintal, 2003a; Ramírez, 2002; Solís, 2002 y Ruz, 2006b), las celebraciones dedicadas a los santos patrones de las localidades ubicadas en las distintos regiones comparten no pocos componentes festivos y rituales comunes como las novenas, el baile denominado vaquería, los desfiles de gremios, la procesión del santo y las corridas de toros. Lo que varía enormemente en función del grado de apego a las tradiciones o de la situación socioeconómica de cada localidad, es el grado de importancia que mantiene la realización de dichas actividades entre los propios vecinos. Así, mientras en ciertas localidades de la región henequenera (que resulta ser la más aculturadas de todas las regiones peninsulares) la fiesta del santo patrón van perdiendo su componente sacro respecto a la parte lúdica potenciada por las agencias cerveceras locales, en las poblaciones de la región del Camino Real o de la región maicera el componente sagrado es todavía predominante.

símbolos sagrados locales por excelencia,⁵ siendo lo anterior el motor que impulsa y dota de sentido todas y cada una de las acciones conmemorativas que se le dedicarán durante los treinta días en los que se festeja su figura en la fiesta patronal (Báez-Jorge, 2008: 59). Momento, este último de la fiesta patronal, que resulta de especial gozo colectivo y de alegría desbordada en Nunkiní; cuando las disputas quedan al margen y las diferencias entre los vecinos se disipan momentáneamente para poder así festejar y conmemorar como un colectivo unido la historia sagrada comunitaria que une a todos los vecinos entre sí; misma que a través de los siglos a entrelazado el destino de Nunkiní con el de su guardián y mecenas sobrenatural: san Diego de Alcalá. El mismo santo patrón que todos los vecinos, a lo largo de la historia de la localidad, han compartido y siguen compartiendo. Al que todos se vinculan y veneran por igual, y gracias al cual la comunidad en la que todos residen y sobreviven puede seguir existiendo como tal en la actualidad, gozando de una identidad propia y diferencia a la del resto de localidades circundantes.

Así, además del protector por excelencia de los hombres y mujeres de todas las edades, naturales o avecindados en Nunkiní, frente a catástrofes naturales de diversa índole (huracanes, incendios, plagas), virulentas enfermedades contagiosas (como la de la viruela negra) y otros momentos de desesperación y crisis colectivas, la figura del santo patrón se nos presenta, a través del ritual y de la narrativa mítica, como un referente de fundamental importancia a la hora de hablar de una identidad local propia y distintiva (que alcanza uno de los momentos de máxima expresión con motivo de la fiesta patronal), pues se trata de la figura que invocada por cualquiera de los vecinos cuando de adherirse a un referente propio y distintivo de la localidad se trata.⁶ Por tal motivo, y con el objetivo último de acercarnos y comprender tanto la figura de san Diego como los roles que desempeña dentro de la población sobre la que señorea,

⁵ En este sentido y retomando el paradigma geertziano, como uno de los símbolos sagrados de Nunkiní que es, san Diego sintetiza el *ethos* de la población (“el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético”) y su cosmovisión (“el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”). A través de la creencia y de la práctica religiosa que se le dedica al santo “el *ethos* de[l] grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como un representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida” (Geertz, 2005: 89).

⁶ La importancia que asumen la figura de los santos patrones de las localidades como referentes y articuladores de las identidades comunitarias (e incluso de las identidades étnicas) entre las diversas poblaciones indígenas de ascendencia mayance ha sido ya argumentado y ampliamente documentado en estudios tanto de corte histórico como etnográfico por autores como López Austin (2006), Villa Rojas (1995), Ruz (2002b, 2002c y 2006b), Báez-Jorge (2008), Petrich (2006), Quintal (1993 y 2003a) o Gruzinski (2006 y 2007), por mencionar sólo algunos.

trataré de señalar los diferentes mecanismos y fórmulas que ponen en práctica los actores sociales para lograr una interacción directa con él con el propósito de atraer hacia sus propias necesidades vitales el extraordinariamente poderoso (y empíricamente probado) milagro que atesora este personaje sagrado, en torno al cual se organiza y transcurre tanto la fiesta más importante del ciclo festivo anual de Nunkiní (la fiesta patronal), como la mayoría de las plegarias que los individuos formulan a lo largo del año y durante sus vidas ante los altares domésticos en la tranquilidad y soledad de sus hogares, siempre presididos por una imagen del lego franciscano colocada en un lugar preeminente destacado del mismo.

Para finalizar con esta introducción, otro elemento que será importante abordar antes de concluir el presente apartado de la tesis destinado a los rituales, fiestas, plegarias, celebraciones y conmemoraciones que los vecinos de Nunkiní dedican a su santo patrón, será la pugna sigilosa y oculta que se vive en el terreno de la devoción al santo entre la propia comunidad –representada por los patrones de los gremios principalmente pero también por cualquier vecino devoto en general– y la jerarquía de la Iglesia Católica –representada en Nunkiní por la figura del sacerdote⁷– en pos de hacerse con el control efectivo de la imagen y el culto que se le dedica. Como veremos en su momento, el control que aún mantienen los diversos gremios de la comunidad sobre la imagen y el complejo ceremonial que se le brinda al santo patrón durante el año está siendo erosionado poco a poco (año con año) por la llegada de sacerdotes jóvenes que tratan de influir directamente, a través de su propia participación en los órganos de decisión de la comunidad en este tema, sobre las decisiones que antaño únicamente correspondía tomar a los vecinos de la población representados en su mayoría en los más de treinta gremios, cuyos patrones se reunían para tomar cualquier decisión que estuviese relacionada con el santo patrón y sus celebraciones en la Asamblea de Patrones de Gremios. De esta forma, a lo largo de los últimos años, los sacerdotes que han ido pasando por la parroquia de Nunkiní han logrado ir ganando espacios de decisión a favor de la jerarquía eclesiástica y en detrimento de los gremios locales, al tiempo que han tratado de imponer (no con excesivo éxito, todo hay que decirlo) una

⁷ Al ser una parroquia la población de Nunkiní cuenta con un sacerdote que reside en el pueblo de forma permanente, y desde donde sale a oficiar misas e impartir los sacramentos a los vecinos de las comisarías vecinas que dependen de su jurisdicción (Tankuché, Santa Cruz, San Nicolás, Pucnachén, Santa María o Isla Arena). El nombramiento de los sacerdotes es por un lapso de tiempo de dos años, aunque en el caso de los dos curas anteriores al que actualmente ocupa la parroquia el periodo de tiempo que permanecieron en Nunkiní resultó ser más corto porque fueron reubicados por el Obispo de Campeche en otras parroquias ante de concluir los dos años.

visión mucho más apegada a la ortodoxia católica en lo tocante a la figura, jerarquía y devoción propia de los santos.

Así, a pesar de que los santos patrones y el culto que se les ofrenda fueron desde el periodo colonial rápidamente apropiados, transformados y reelaborados por la gran mayoría de las poblaciones indígenas asentadas en el territorio que conforma Mesoamérica en función de sus propias necesidades, adoptándolos a sus propios universos simbólicos y culturales,⁸ y desempeñando así un papel preeminente como símbolos de resistencia e identidad (étnica y comunitaria) frente aquellas imposiciones e intromisiones que llegaban desde el exterior (tanto de la iglesia católica, como de los conquistadores hispanos, primero, y de las nuevas sociedades nacionales pretendidamente mestizas, después) convirtiéndose en “respuestas nativistas” frente a la dominación foránea (Galinier, 1990: 75); en la actualidad, como ya señalé más arriba, la jerarquía eclesiástica pugna duramente por recuperar el terreno perdido, no sólo frente a los indígenas considerados “tradicionalistas” sino ante la presencia cada vez mayor de grupos protestantes y paraprottestantes.⁹ No en vano, en un contexto más general, durante las tres últimas décadas las poblaciones indígenas de la península de Yucatán se han convertido en el escenario de una serie de disputas entre las diferentes confesiones cristianas y la iglesia católica –que en ocasiones han desencadenado en episodios de violencia y marginación entre miembros de una misma comunidad– en pos de atraer hacia ellas nuevos fieles. Lo anterior ha llevado a esta última a iniciar un proceso de “recuperación” y “re-evangelización” paulatino del territorio y de las conciencias indígenas, empleado para ello el proselitismo de aquellos grupos que proponen formas más ortodoxas de catolicismo (tales como los grupos de catequesis, el Movimiento Familiar Cristiano, los movimientos carismáticos, la Acción Católica, etc.), lo que está dando lugar en ciertos casos a enfrentamientos violentos en el seno de las mismas comunidades mayas entre católicos “de palabra” o “de misa” y los “tradicionalistas” o “costumbristas” (Ruz, 2006b: 47). Dentro de este contexto es donde debemos ubicar la

⁸ Sobre el proceso de indianización que vivieron los santos católicos, y sobre como en muchos casos éstos vinieron a rellenar los espacios que antes habían ocupado los númenes prehispánicos Félix Báez-Jorge anota que se trató de una “dinámica sociocultural” que tendió a incorporar en las deidades de origen católico determinados “atributos” de los dioses prehispánicos “no en sentido de síntesis sino de adición, desplazando los antiguos elementos numinosos hacia los nuevos objetos de fe. En dirección contraria, pero siguiendo similar orientación de desplazamiento, se presentaron procesos de cristianización de las divinidades y creencias autóctonas” (1988: 154-155).

⁹ Sin alcanzar cifras como las del estado de Chiapas, que constituye la principal concentración protestante en México con sólo un 64% de católicos según censos del 2002, Campeche, con un 14% de fieles, constituye la tercera entidad mexicana en presencia de grupos protestantes (Ruz, 2002b y 2006b).

pugna que, insisto, de forma silenciosa y soterrada se desarrolla entre la sociedad local de Nunkiní y la iglesia católica por ver quién decide, controla y protagoniza las celebraciones en honor al santo patrón. Primer escalón, el del control de los rituales dedicados a san Diego con carácter público y comunitario, que se ha de ascender para tratar de alcanzar cotas más altas de poder entre los vecinos, como sería, por ejemplo, el gobierno de las conciencias morales individuales de los vecinos, emanada ésta de la religiosidad propia y particular que ponen en práctica los mismos habitantes de la población en relación a la figura de su mecenas sobrenatural, el santo patrón de la comunidad, cabeza visible del sistema religioso local de Nunkiní.

Devociones íntimas y de carácter privado: invocaciones, nombramientos y “conversaciones íntimas”.

En el interior de cualquiera de las viviendas que conforman la población de Nunkiní, en un lugar preeminente y visible de éstas, se puede detectar fácilmente la presencia de altares domésticos (omnipresentes en las viviendas indígenas de toda el área mesoamericana), en los que siempre destacará, en una posición central, una, dos e incluso tres fotografías o estampas con la imagen de san Diego de Alcalá,¹⁰ flanqueadas, a su vez, por otras fotografías de familiares difuntos, así como por cruces de madera (normalmente de color verde y denominadas en lengua maya *yá'ax cruz*) o de plástico con tamaños y decoraciones muy diversas, así como imágenes y figuras de las diferentes advocaciones de Cristo, acompañadas por toda una pléyade de personajes representativos del panteón católico (entre los que destacan, por su elevado número, las representaciones de la Virgen de Guadalupe tan habituales en todo el territorio Mexicano, el Santo Niño de Atocha, famoso por sus cualidades terapéuticas, y de

¹⁰ La representación que de san Diego se halla presente en la gran mayoría de los altares domésticos de Nunkiní es una fotografía de la imagen que “reside” en la iglesia de localidad. En esta representación, de 30 por 20 centímetros, el santo patrono aparece de cuerpo completo y ataviado para su fiesta (pues aparece luciendo todas sus joyas y un atuendo con bordados de plata), de pie sobre una gran cantidad de flores de colores, y sobre un fondo claro que ayuda a resaltar tanto su imagen como los complementos que porta (joyas, roscas de pan, una corona y una vara laga coronada por una cruz). Además, en el fondo claro sobre el que aparece la imagen se encuentra representado un tramo de muro (característico por sus piedras incrustadas en las uniones) de la fachada de la iglesia local, lo que refuerza el sentido de pertenencia e identificación del santo con la comunidad. En su mayoría estas imágenes fueron (y siguen siendo) distribuidas gratuitamente por la iglesia de Nunkiní cuando se acerca el mes de noviembre para publicitar las actividades y las celebraciones anuales que se efectúan en honor a san Diego. En mucha menor medida, en algunos hogares se aprecian fotografías del santo tomadas por algún miembro de la familia en la iglesia. En la mayoría de los casos estas fotografías o fotomontajes del santo patrón se encuentran enmarcadas y recubiertas de vidrio. En los casos de las familias que poseen santos “antiguos”, éstos son siempre heredados por los hijos pequeños, quienes tienen la misión de cuidarlos cuando son ancianos.

Santiago de Halachó, considerado “el hermanito” de San Diego).¹¹ Así, para quienes los habitan, los domicilios constituyen espacios privilegiados para la expresión religiosa y la interacción con el santo patrón de la localidad a un nivel individual y familiar.¹²



1. Altar doméstico, en el que el santo patrón ocupa por triplicado un lugar preeminente.



2. Altar doméstico con doble presencia de san Diego.

Desde la centralidad que ocupan dentro de este ámbito tan privado e íntimo como lo es el doméstico, las imágenes enmarcadas del santo patrón de la comunidad rigen vigilantes la cotidianeidad doméstica de todos aquellos individuos que residen bajo el mismo techo y que conforman, en conjunto, el núcleo familiar básico.¹³ Así, los familiares que integran cada unidad residencial recurrirán en primera instancia a estos retratos domésticos del santo, tenidas por auténticas delegaciones del propio san

¹¹ Muchas de las imágenes que se encuentran en los altares domésticos, y que no tienen representación en la iglesia de la localidad, son festejadas a título particular por las propias familias en el seno de sus domicilios mediante la organización de novenas y rezos de rosario en su honor, muchos de los cuales se realizan invitando a vecinos y familiares para que asistan.

¹² En este sentido, en su etnografía sobre el poblado maya yucateco de Xocén, Terán y Rasmussen apuntan que: “después de la iglesia católica, el lugar en el que se realizan más ceremonias en Xocén, son las casas, 19 de 56 ceremonias”, de las que 11 son nominalmente católicas, 4 de origen amerindio y 4 mixtas (2005: 242).

¹³ Lo más común es que el núcleo familiar que reside bajo el mismo techo en una vivienda de tipo tradicional sea el conformado por una familia de tipo nuclear: los dos progenitores (padre y madre) y sus hijos. En las casas modernas de mampostería y con varias habitaciones se suele respetar este esquema, aunque en ocasiones los padres ancianos de alguno de los esposos que no se pueden valer por sí mismos se trasladan a vivir con ellos. Las viviendas de estilo tradicional se suelen ubicar dentro de grandes extensiones de terrenos, delimitados por albarradas y conocidos como “solares”, que comparten con otras viviendas habitadas por miembros de la misma familia extensa patrilineal. El solar, la cocina o la letrina son espacios cuyo uso es compartido por los integrantes de las viviendas.

Diego¹⁴, con los que comparten el día a día de sus hogares y a los cuales recurren cuando de solicitar auxilio o consuelo se trata. A ellos se dirigirán para conversar en la intimidad de las viviendas acerca de los problemas o inquietudes que los afligen. A ellos ofrecen, además, sus invocaciones y los breves rezos que formulan casi a diario, y a cualquier hora del día, algunos integrantes de las familias (especialmente las mujeres). Así procuran los fieles mantener informado al santo patrón sobre los distintos avatares que se presentaron a lo largo del día y, de paso, le agradecen la protección que les brindó durante la jornada a todos los integrantes del hogar. En definitiva, el santo desde el lugar central que ocupa en el altar que poseen la mayoría de las viviendas de Nunkiní preside los acontecimientos de la vida cotidiana y los destinos de las familias de la localidad. Como veremos, la posición central que ocupa el altar doméstico en los domicilios y en la vida de sus ocupantes se evidencia y se refuerza con motivo de la organización y celebración en el hogar de rosario, novenas, o con motivo de las salidas y entradas del gremio familiar con motivo de las fiestas patronales, pues en todas estas celebraciones la figura de San Diego es la que dota y refuerza el sentido sacro a los distintos rituales que se le dedican.

Frente a los altares domésticos tienen lugar las más primarias acciones de devoción que le dedican los habitantes de Nunkiní a su santo patrón en forma de sencillos rituales de carácter individual o, cuando mucho, familiar. En ellos toman parte de forma activa y preeminentemente las mujeres del hogar, sobre todo las que acumulan una mayor cantidad de años sobre sus espaldas (que en muchos casos se hacen acompañar por sus hijas o nietas de menor edad, a las que explican con sumo detalle cual debe ser la disposición del altar y las variedades de adornos que se colocan sobre él a modo de ofrendas), quienes suelen ser las encargadas de recolectar las flores o comprar las veladoras que decoran el altar, así como de llevar a cabo los rezos cotidianos, de agradecimiento o de solicitud de alguna gracia, que son dirigidos al lego franciscano. En la mayoría de los casos, que no en todos, los hombres no intervienen directamente en estos rezos, reservando su participación para aquellos casos en los que la gravedad del tema a tratar o la importancia del favor a solicitar harán imprescindible su presencia. Y es que no importa tanto el hecho de quien o quienes están presentes

¹⁴ A diferencia de lo que sucede en otras poblaciones peninsulares, las imágenes del santo patrón no son antiguas cruces de madera nombradas como santos ni se heredan de generación en generación como un legado de los abuelos (Ruz, 2007: 299-300). Por el contrario, cuando una nueva pareja marcha a su hogar procurarán hacerse con una imagen nueva del santo para que ésta presida la vida doméstica desde su altar.

cuando se ofrenda o se reza al santo; lo realmente importante es que lo anterior se haga como manda la tradición y en nombre de toda la familia.¹⁵ Las oraciones que dedican los individuos a su santo patrón se dirigen a fines materiales y muy concretos: recobrar la salud, obtener una buena cosecha, ayuda para alcanzar el éxito en un negocio, llegar con bien a destino cuando se va a iniciar un viaje, que un marido o un hijo abandone la bebida, etc.¹⁶



3. Los altares domésticos son el centro de muchos rituales familiares. En la imagen san Diego preside los banquetes que durante el mes de noviembre se les ofrece a los *pixano'ob* (almas de los difuntos).



4. Una mujer realiza sus rezos ante su altar doméstico, en el que san Diego ocupa un lugar destacado.

Sin embargo, la aparente sencillez de este tipo de acciones dedicadas tanto a congraciarse como a comunicarse con san Diego desde el corazón de las viviendas, esconde la importante misión que cumplen, que no es otra que la de poner en sintonía a los integrantes del hogar con quien resulta ser el principal personaje sagrado a nivel comunitario. De esta forma se puede apreciar como, a un nivel simbólico, lo individual y familiar se halla íntimamente relacionado, incluso engarzado, con lo colectivo y comunitario. Así, tanto los rezos como las ofrendas de veladoras, velas¹⁷ y flores de

¹⁵ Un claro ejemplo de lo esto lo tenemos cuando, para el rezo de una novena dedicada al santo, a la Virgen de Guadalupe o a un difunto, el jefe de familia contrata a dos rezadoras para que “canten” el rezo delante del altar. Mientras las dos mujeres rezan sin descanso durante un intervalo de tiempo que puede llegar hasta las dos horas, los miembros de la familia entrarán y saldrán de la vivienda constantemente, pasando incluso más tiempo fuera que dentro de ésta, sin que ello suponga un problema o se crea que por no estar presentes durante el rezo éste no será recibido por su sagrado destinatario.

¹⁶ Lo observado en Nunkiní coincide plenamente con lo apuntado por Eric Thompson respecto al carácter “material” de los rezos mayas. Al respecto aseguraba el autor que era incapaz de imaginarse a un maya rezando para poder resistir tentaciones, amar al prójimo o entender la voluntad de los dioses. Lo que piden en sus rezos es “un corazón ardoroso, no uno contrito” (2006: 216-217).

¹⁷ Tanto las velas (cilindros de cera de entre 20 y 30 centímetros de alto y no más 4 ó 5 centímetros de diámetro con una mecha en un extremo) como las veladoras (recipientes de vidrio cortos pero bastante anchos rellenos de cera con una mecha para prender en su superficie) se adquieren, además de un par de tiendas de abarrotes del centro, en casas de vecinos de la propia población que se desplazan

vivos colores¹⁸ que son colocadas en frente de las imágenes del santo que presiden los altares domésticos, semanal o mensualmente según la familia, vienen a conformar lo que podríamos calificar como la unidad mínima de intercambio que establecen los hombres y las mujeres de Nunkiní con el patrón sobrenatural de su comunidad. Un elemento este último que conecta con fuerza (al tiempo que reelabora y resignifica) el presente con el pasado; a los actuales vecinos de la localidad con sus antepasados, con aquellos que les legaron las formas de devoción que todavía hoy continúan poniendo en práctica para honrar y celebrar el poder milagroso del santo patrón. El mismo personaje sagrado que, desde que hay memoria, señorea tanto la cotidianeidad comunitaria como los avatares de la vida individual de cada vecino de la localidad.

Amén de su vinculación con el pasado y con la historia comunitaria, la devoción a San Diego nace y toma fuerza, en primer lugar, de la fe¹⁹ y confianza que le profesan particularmente la inmensa mayoría de los vecinos de Nunkiní. Son ellos en el seno de sus hogares los encargados de reproducir (recreándola) la tradición mítica y ritual que los vincula a ellos y a sus descendientes, como vecinos de Nunkiní que son, con la figura del santo patrón. La mencionada “fe” se traduce comúnmente en la creencia de que el santo patrón tiene la capacidad y el poder para intervenir directa y materialmente sobre la vida de los hombres (tanto para ayudarlos como para castigarlos). Así lo afirman expresiones como estas, enunciadas por varios varones que participaban como socios en las celebraciones de un gremio: *“con la fe en el patrón sales adelante”*; *“sin tener fe seguro te llega una enfermedad y avanza... con la fe lo pensamos en él [San Diego] y evitamos la enfermedad”*; *“si uno es pecador no está bien, así, porque está molestando al santito... seguro lo van a castigar y antes te van a llevar para que pagues”*. A su vez, cuando al respecto interrogaba a otro vecino que a diario debía

una o dos veces al mes a Mérida o Campeche para adquirirlas al por mayor. Su precio oscila entre los 5 y los 10 pesos dependiendo del tamaño, siendo las veladoras un poco más caras.

¹⁸ Los tipos de flores varían enormemente en función de la temporada y su procedencia, abundando los perfumados nardos, las sugerentes flores de mayo, las coloridas margaritas, rosas y el bastón de San José cuando se trata de florecencias recolectadas en los traspatios de las viviendas (rara es la mujer que no cultiva plantas de ornato para colocar en su hogar). Cuando se trata de flores compradas *ex profeso* para el adorno del altar las variedades son, en la mayoría de los casos, procedentes del exterior y de carácter más comercial, abundando sobre todo los gladiolos, las margaritas, los crisantemos, claveles y el llamado príncipe negro. El precio viene a ser de 5 pesos la unidad. Es de destacar que en ocasiones se aprecian flores de tela flanqueando las fotografías de san Diego en los altares. Al respecto las opiniones oscilan notoriamente entre aquellos que las consideran bonitas y útiles pues “duran mucho más tiempo” que las naturales, y quienes no sólo no las utilizan sino que además critican a aquellos que sí lo hacen aduciendo que éstas “no tienen su aroma que le llega a san Dieguito”, por lo que no son del agrado del santo.

¹⁹ Utilizo aquí el término fe, a diferencia del significado que tiene para la iglesia católica como “primera de las tres virtudes teologales, asentimiento a la revelación de Dios”, para referirme al conjunto de creencias que en torno a su santo patrón tienen a título individual y grupal los habitantes de Nunkiní.

abandonar Nunkiní para acudir a su trabajo en Hecelchakán,²⁰ si no le preocupaba abandonar “los dominios” de San Diego a diario, éste me contestó negativamente, aduciendo que *“cuando uno sale a laborar se lleva su fe dentro y siempre lo tienes presente para estar bien”*.

A continuación voy a referirme a las diferentes acciones o actos devocionarios que dedican de forma íntima los vecinos de Nunkiní a su santo patrón, la mayoría de ellos a título individual. Mi objetivo será el de proponer una categorización de los distintos tipos de relaciones con lo sagrado que establecen y desarrollan los individuos dentro del ámbito doméstico, privado, familiar y cotidiano, donde el altar doméstico se erige en el epicentro rector de la religiosidad familiar (frente a la iglesia de la localidad que funciona a nivel mucho más comunitario). De esta forma, y durante el presente apartado, me referiré exclusivamente a tres acciones muy concretas y repetidas, destinadas todas, indistintamente, a conmemorar la figura y los poderes del santo patrón, y a establecer vías de comunicación entre él y sus devotos. En este rubro abordaré, en primer lugar, la costumbre de nombrar a alguno de los hijos con el nombre del santo; las invocaciones cotidianas a su figura durante el transcurso de conversaciones cotidianas y, en tercer lugar, las peticiones “informales” de ayuda que le hacen sus fieles a título individual al santo a través de rezos e impetraciones no pautadas y espontáneas (y que pueden acabar derivando en la formulación de “promesas”, las cuales abordaré en profundidad en el próximo apartado). Para los siguientes epígrafes dejaré otras acciones y festejos dedicados al santo que resultan más complejos, formales y prolongados en el tiempo (como sería el caso de las novenas o los rosarios); que implican para su reproducción la participación de un nutrido grupo de personas, por encima del grupo familiar, a nivel comunitario (caso de los gremios, o la procesión del santo). Así, sin perder de vista su íntima relación y su importancia como otorgadores de una identidad colectiva, iremos avanzando progresivamente de los actos de devoción más sencillos (de carácter individual o familiar) hasta los más complejos (de carácter comunitario).

La primera de las acciones arriba mencionadas, la vinculada con el nombramiento de los hijos, se vincula tanto al ámbito privado de la familia como al círculo doméstico de decisión. Su explicación, según los nunkinienses, se encuentra íntimamente relacionada con los sentimientos de devoción y cercanía que sienten hacia

²⁰ Población del estado de Campeche, y capital del municipio del mismo nombre, ubicada a poco más de 30 kilómetros de Nunkiní.

el santo patrón de su comunidad, al cual tratan de honrar de esta forma. Además, este tipo de acción nos sirve para ilustrar una de los mecanismos que hacen funcionar la compleja y dinámica gama de relaciones que establecen los vecinos de Nunkiní, desde el primer día de sus vidas, con la principal figura sagrada de su ámbito local. Me refiero a la costumbre, mucho más pronunciada en tiempos pretéritos pero presente todavía en la actualidad, de hacer que un hijo comparta su nombre con el santo rector de la localidad. Así, aunque los vecinos de Nunkiní aseguren que antiguamente los matrimonios con varios hijos acostumbraban siempre a nombrar a uno de ellos con el nombre de *Diego* en honor al santo de la comunidad, dicha costumbre se encuentra actualmente en un proceso de franco retroceso. A pesar de ello, todavía hoy son numerosas las familias que mantienen viva esta práctica, tal y como lo demuestra el hecho de que no sea difícil encontrar niños muy jóvenes y bebés que respondan al nombre de *Diego* (aunque lo compartan con uno e incluso dos nombres más). Lo cierto, sin embargo, es que a día de hoy resultan mucho más abundantes los niños y niñas llamados como algún famoso presentador televisivo, o como el o la protagonista de alguna de las omnipresentes y populares telenovelas que emiten a todas horas en alguno de las dos cadenas mexicanas de televisión (abundan en nuestros días nombres tales como Leidy, Yanelly, Wendy, Vanesa, Rudy o Candy, entre otros, que hasta a las propias rezadoras les cuesta recordar).

Por otra parte, a diferencia de lo que cabría esperar, el privilegio de llamarse Diego no se encuentra reservado exclusivamente a los individuos de género masculino. En ocasiones, los progenitores de Nunkiní cambian el género del nombre en cuestión, que pasa a convertirse en “*Diega*” en lugar de Diego, para poder nombrar de esa forma a uno de sus vástagos femeninos. De esta forma tan onomástica, el vínculo que une a los hombres con su santo patrón da comienzo desde el momento mismo del nacimiento de aquellos sino es que desde antes.²¹ En cuanto a las motivaciones aducidas por los progenitores para dotar a alguno de sus vástagos con el nombre de Diego, predomina el deseo de ponerlos bajo la protección directa del lego franciscano, quien por una suerte de empatía hacia sus tocayos los tendrá siempre más presentes, manteniéndoles bajo una mayor vigilancia y protección que al resto de vecinos de la localidad. Sin embargo,

²¹ En diversas poblaciones maya hablantes del “tradicional” sur peninsular todavía se acostumbra, aunque se trata de una tradición en peligro de extinción, a bautizar a los infantes “con el nombre que traen”, es decir, con el nombre del santo que se conmemora el día en que vinieron al mundo. Según las creencias locales, por ese nombre y no por otro, serán llamados por Dios al paraíso el día en que acontezca su muerte (Maldonado, 2006: 279-280).

algunos vecinos avisan de los riesgos intrínsecos que puede acarrear esta práctica, pues “*cuando los chamacos están chicos y puros desmadres hacen los tiene que regañar [sus papás], así, con malas palabras le dices a tu hijo si estás molesto... y lo estás gritando el nombre del santito para regañar al chamaco por cosas malas*”. Lo anterior, según el informante, provocaría el enfado del santo por ver su nombre gritado y mezclado con “malas palabras”, lo que a su vez parece apuntalar una vez más la creencia en el carácter dual (protección-castigo; beneficio-peligro) que envuelve las relaciones que mantienen los seres humanos con San Diego.

En segundo lugar, las que denomino “invocaciones rogatorias cotidianas” a san Diego se suceden cuando cualquier conversación *a priori* casual se torna hacia temas delicados o susceptibles para alguno de los interlocutores, como podrían ser el estado de salud de algún familiar enfermo o anciano; la situación de un pariente que esté viviendo una situación delicada (por ejemplo: porque no encuentra trabajo, o tiene problemas con su pareja y con sus hijos, padece alguna situación derivada del alcoholismo, o sufrió un accidente que afectó su salud, etc.); o sencillamente la charla aborda algún problema que afecta al grueso de la comunidad (la sequía, el aumento de precios, los pleitos entre ganaderos y milperos, la pérdida de valores de los más jóvenes, etc.). Será entonces cuando los vecinos de Nunkiní comenzarán a invocar al santo patrón como el garante de que la situación negativa sobre la que versaba la charla pueda llegar a revertirse en un futuro no muy lejano gracias a la guía moral del santo o a su intervención directa. Por ejemplo, resulta habitual que cuando alguien refiere algún hecho derivado de los problemas con la bebida que sufre algún familiar cercano, repita en varias ocasiones la coletilla: “*San Dieguito lo ayude*” o “*si San Dieguito lo quiere va a salir [de la bebida]*”. Del mismo modo, también es habitual que cuando un marido o un hijo no retornan al hogar a la hora convenida, el cónyuge de turno (la madre, la esposa, la abuela) se impacienta y comience a interrumpir la conversación para pronunciar frases del tipo: “*Dios quiera que no lo vaya a pasar nada*”, “*San Diego lo guarde donde esté*”, o “*esperamos que el san Dieguito lo esté viendo que no lo pase nada malo*”. Concluida favorablemente la tensa espera con el arribo al hogar del familiar, la paciente mujer pronunciará de forma automática varios agradecimientos del tipo: “*gracias al santito*” o “*gracias san Dieguito por tu favor*”, mientras dirige fugazmente su mirada hacia el altar doméstico. Lo más común es que estas invocaciones petitorias no lleven aparejadas ningún gesto ritual, aunque a veces observé a personas que se persignaron al pronunciar el nombre del numen, tratando con ello de dotar de mayor fuerza sus palabras.

En lo tocante a las acciones destinadas a comunicarse con San Diego, encontramos los rezos improvisados e informales con tintes de “conversación íntima” que pronuncian los vecinos de Nunkiní al dirigirse, en privado y a título individual, a las imágenes que de San Diego presiden sus altares domésticos. A través de ellos se hace partícipe al patrón sobrenatural del pueblo de aquellos problemas que padecen sus “hijos” o de las preocupaciones que les afligen, constituyendo así el primer peldaño en las relaciones individuo-santo patrón.²² Se trata de la expresión primaria de la devoción y la confianza que sienten los actores sociales hacia la figura su santo local y, concretamente, hacia las capacidades poderosas que posé para poder cambiar (mejorando) la vida de los habitantes de la comunidad. Lo anterior exige un acto volitivo por parte del devoto, traducido éste en el reconocimiento explícito de la naturaleza mágico-milagrosa del numen y de su papel como referente moral en la vida de sus fieles. Así, un acto en principio tan sencillo e íntimo como lo sería la “conversación íntima” que mantiene un fiel con el santo de su localidad, deja entrever la base desde donde se construye todo el entramado del sistema religioso local.

Este tipo de acción comunicativa entre la persona y San Diego, que resulta muy recurrente entre los vecinos de Nunkiní, suele llevarse a cabo en la intimidad del hogar, con el interesado colocado indistintamente de pie o sentado enfrente del altar doméstico y la mayoría de las veces a una corta distancia de él. Lo anterior no quita que la conversación pueda desarrollarse en cualquier otro espacio “íntimo” donde se encuentre la persona, como la hamaca o durante el camino de regreso a casa. Lo anterior tampoco excluye la posibilidad de que, en caso de que el problema no se solucione o se vea agravado, el fiel pueda acudir a la iglesia de la población para allí “*hablarle al San Dieguito*” directamente. Pero regresando a la interacción que se da en el altar doméstico, el diálogo que allí mantienen el devoto y el numen se dará preferentemente cuando la vivienda se encuentre completamente vacía o cuando el resto de sus ocupantes estén dormitando sobre sus hamacas. Será en este ambiente íntimo cuando el afligido devoto comience a susurrar al santo sus problemas e inquietudes, al tiempo que clava una mirada respetuosa sobre la imagen que de él preside el altar de la vivienda, la cual desviará de vez en cuando para hacerla vagar entre el suelo y las patas de la mesa

²² En este sentido, este tipo de rezos o de “conversación íntima” entre el fiel y el santo puede tener por objeto tanto el solicitar al personaje poderoso cualquier clase de bien o favor (pues su capacidad “donadora” no conoce límites), como buscar por parte del devoto una “re-orientación” y “re-socialización” de su propia vida para abandonar “los malos pasos” que le llevaron a la situación negativa en la que se encuentra y por la cual está solicitando ayuda al santo (Gutiérrez, 1984: 165).

de madera que hace las veces de repositorio sagrado, para, pasados unos segundos, fijar sus ojos de nuevo sobre su interlocutor. Mientras este juego de miradas y murmulios acontece, la persona irá intercalando algunos rezos petitorios con una explicación detallada, siempre en tono bajo, pausado y respetuoso, de la situación que le inquieta (que pueda derivarse de una falta que hubiera cometido).

La alocución concluirá con una serie de ruegos hacia el santo, implorándole para que le preste su ayuda (bien para sanarle, le ayude encontrar un trabajo o sane a sus animales); para que le conceda fuerzas y así logre cambiar o reorientar su vida y así lograr superar una situación indeseada (problemas con el alcohol, adulterio, etc.); o para que le perdone una posible falta cometida (desatención de la familia, gasto excesivo en alcohol, etc.). Se trata de un tipo de ayuda, de reorientación o de perdón el que solicita el devoto al santo, que siempre irá encaminado a que el individuo recupere su estabilidad emocional o logre superar el problema que lo llevó a mantener la “conversación íntima” con el santo patrón. Una característica destacable y común a este tipo de acciones es que, a diferencia de lo que acontece en la formulación de las promesas, en éstas los fieles no especifican ninguna forma de pago hacia la figura del santo en caso de que éste les ayude atendiendo sus peticiones.²³

Las acciones y los gestos con que acompañan los devotos este tipo de peticiones “informales” a las que me vengo refiriendo son de naturaleza eminentemente sencilla y se desarrollan casi siempre en torno al mismo altar doméstico donde anteriormente tuvo lugar la “conversación” entre el fiel y el santo patrón. Dichas maniobras se resumen a algunos movimientos respetuosos hacia el numen que refuerzan su naturaleza sagrada (inclinaciones de cabeza, descubrirse la cabeza, gestos compungidos o santiguas recurrentes); la pronunciación de algún rezo esporádico en los que se le recuerda al santo la necesidad de contar con su ayuda; la colocación de flores cuanto más aromáticas mejor (“[el aroma] *es lo que le llega al santo*”) y velas o veladoras prendidas frente a la imagen que del santo patrón se encuentra sobre el altar doméstico. Como me explicaba una informante al respecto, estos regalos de flores y de veladoras que se le entregan al santo en los altares de las viviendas no suponen una obligación ni para el santo ni para los fieles, simplemente hacen las veces de “*recuerdos para el santito de*

²³ Este tipo de acciones petitorias dirigidas al santo patrón durante periodos de crisis bien podrían ser denominadas como “petición específica sin promesa que la acompañe”, por emplear la terminología empleada por William A. Christian en su etnografía sobre el Valle del Nansa (1978: 134-135). Tal y como sucede en el texto antes mencionado, en Nunkiní este tipo de peticiones se ubicarían en un peldaño inmediatamente anterior a las “promesas”.

que uno está inquieto, de que tiene su problemita así, y [para que] si puede que lo ayude a uno". Al fin y al cabo, con el aroma de las flores se agrada el olfato de San Diego. Porque lo que resulta un hecho contrastado es que si San Diego cuida de todos sus hijos por igual, como aseguran los propios vecinos de Nunkiní, aquellos que en un momento determinado tienen la necesidad de atraer hacia ellos, y hacia sus dificultades, el poder milagroso del santo patrono protector, deberán de ser capaces de llamar su atención de alguna forma. Y que mejor manera de hacerlo que a través del empleo en los altares domésticos del fuego y la luz que proporcionan las velas prendidas ininterrumpidamente, y los seductores aromas de las flores recién cortadas en los huertos domésticos. Dos elementos, la luz flamígera y los aromas florales, tradicionalmente asociados entre los mayas peninsulares con la esencia del mundo intangible y el sustento de los seres sagrados que lo habitan.²⁴

Cuando el problema desaparece o se atenúa notablemente el devoto dedicará una sencilla "acción de gracias" al santo patrón. Ésta suele consistir en un rezo de agradecimiento. De cualquier forma, este tipo de acciones a las que me vengo refiriendo conforman, por su cotidianeidad y sencillez, el primer eslabón de la cadena de relaciones que mantienen los vecinos de Nunkiní con su santo patrón desde hace ya varios siglos. Unas relaciones que están basadas, amén de en una historia mítica local compartida, en la creencia generalizada que tienen sus devotos sobre la capacidad y los poderes que tiene San Diego para mediar sobre sus vidas, influir (positiva y negativamente) sobre aquellas actividades terrenales que desempeñan cotidianamente y proteger aquello que más quieren (la vida de sus familias y la de ellos mismos).

Fórmulas de intercambio entre los hombres y el santo patrón: las promesas.

La práctica ritual de relación más importante y recurrente que utilizan los vecinos de Nunkiní hacia el santo patrono local lleva el nombre de "promesa" (en latín, *voto*).²⁵

²⁴ No en vano las ofrendas florales y de veladoras a los personajes sagrados se encuentra presente en todos los sistemas religiosos derivados del catolicismo y de otras muchas religiones. Para los mayas peninsulares, por ejemplo, "la luz blanca" de las velas puede ser vista por los seres que son de "viento" (sean estos los *pixano'ob* de los difuntos o cualquier otro ser poderoso cuya corporalidad es intangible) desde el lugar en que moran. Los aromas (o "la gracia"), por su parte, constituyen el sustento de estas entidades inmateriales. Por ejemplo, cuando los espíritus de los difuntos acuden a su cita anual con sus familiares vivos durante el mes de noviembre, únicamente toman el aroma de los alimentos que aquellos colocaron sobre los altares domésticos. Sería absurdo pensar que un "espíritu" pudiese devorar, haciéndolo desaparecer, un *pibipollo*, pues "con tomar su aroma ya comió", se dará por satisfecho.

²⁵ El origen de las promesas parece hallarse en los "votos" que desde época medieval dirigían a Dios los fieles católicos. La definición que daba de estos actos Martín de Azpilcueta era que: "voto es promesa (a lo menos interior) deliberada y hecha a Dios de algún bien mayor". Significaba un

Uno de los aspectos más importantes de esta práctica petitoria es que, como las anteriores, permite el contacto directo y sin intermediarios entre el fiel y el personaje sagrado en cuestión.²⁶ Al mismo tiempo, la formulación de una promesa supone, además, la adquisición de un compromiso franco e inmediato entre el emisor humano y el receptor sagrado de la petición. Una definición que me sirve como punto de partida para comenzar a explicar lo qué son y suponen las “promesas” en Nunkiní, es la que propone W. Christian para el Valle del Nansa, en Cantabria. A saber: que la promesa “se trata de [una acción de] promesa condicional mediante la cual el que promete especifica lo que hará en reciprocidad, caso de [obtener] un resultado favorable” (1978: 135). En el caso de la población que nos ocupa se trata, específicamente, de que los individuos paguen “algo” por el favor que recibieron de parte del santo patrón.²⁷ Esta práctica esta basada en la analogía con el intercambio de bienes, donde el cumplimiento de la promesa es el pago debido por la obtención del favor solicitado (Gutiérrez, 1984: 150). O como gráficamente señala Thompson: “esencialmente, la religión maya es una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses. Los dioses ayudan a los hombres en su trabajo y le proporcionan alimento; [pero] a cambio esperan un pago” (Thompson, 2006: 115).²⁸ Como expondré a continuación, tanto la variedad (por motivos y por formas de pago) como la cantidad de promesas que le dirigen a su santo patrón los pobladores de Nunkiní no conoce límites. Así, lo qué se le pide y lo qué se le ofrece a cambio de su ayuda al santo dependerá, única y exclusivamente, de las circunstancias especiales y la voluntad de la persona o de la familia que formule la promesa (sus posibilidades económicas, el tipo de favor que solicitaron, la fe de la familia, la disponibilidad de tiempo, etc.). Lo anterior convierte en una tarea imposible tratar si

compromiso directo entre el cristiano y el mundo divino, sin necesidad de intermediarios que cobrasen por su trabajo. La pena por incumplimiento de un voto hecho a Dios era, según el Derecho Canónico, la de incurrir en pecado mortal (W. Christian, 1981a: 47-48).

²⁶ Es interesante apuntar que en la población de Samulá, también ubicada en el estado de Campeche, los milperos mayas denominan “promesa” a una ceremonia en la cual ofrendan alimentos elaborados con ingredientes autóctonos (maíz, balché, frijol, pepita de calabaza, achiote y pavo) a los *aluxes*, con el objetivo de solicitarles protección para sus cultivos (Ruz, 2007: 296).

²⁷ Cabe señalar que en lo relativo a los personajes del panteón católico de Nunkiní, San Diego de Alcalá es, con mucha diferencia, el que mayor número de promesas recibe de parte de los vecinos. De hecho, durante varios meses de estancia en la población no hallé ninguna familia que al menos una vez no hubiese formulado una promesa al patrón. Como receptores de promesas le siguen muy de lejos personajes sagrados relacionados con la religiosidad católica de carácter nacional, como la Virgen de Guadalupe.

²⁸ Thompson se refiere, esencialmente, a los seres poderosos con ascendencia indígena, lo que no quita que podamos utilizar esta información para ilustrar el tipo de relaciones que establecen los mayas con los númenes en general.

quiera de esbozar un patrón de equivalencias medianamente acorde con la realidad entre lo que piden y lo que pagan los vecinos de Nunkiní a su mecenas sagrado.

Veremos, empleando ejemplos concretos, como existen desde promesas puntuales en el tiempo (a realizar una vez al año), hasta promesas vitalicias (a realizar todos los años en la misma fecha). También hay promesas que por la naturaleza de su pago resultan perecederas (como el regalo de un animal a un gremio) y promesas que son imperecederas (el regalo de un estandarte a un gremio); promesas cuyo pago ha de ser entregado directamente a San Diego (joyas o cánticos) y promesas que son para el disfrute de los vecinos de la comunidad (pago de un conjunto musical o entrega de instrumentos de cocina). No importa la forma, pareciera que lo importante es que los humanos mantengan una constante relación de intercambio (López Austin, 2006: 145) con su santo patrón, para tratar de contrarrestar de esa forma las posibles contingencias que pudiese provocar al sentirse abandonado por sus fieles. A pesar de ello, es importante remarcar que sea cual sea la forma de pago que los vecinos de Nunkiní escojan para dar cumplimiento a sus promesas, ésta nunca será visualizada o interpretada como una penitencia por parte de los devotos, cosa que sí sucede en el caso de las “promesas penitenciales” tan comunes en otros sistemas religiosos católicos (Gutiérrez, *ibídem.*).²⁹ De hecho, las fechas en que los hombres reintegran al santo patrón los favores que de él recibieron suponen momentos de felicidad extraordinaria, tanto a nivel individual y familiar, como colectivo. De especial júbilo y alegría resultan para los “deudores” humanos porque verán saldados por fin sus compromisos hacia San Diego. De gran orgullo y gozo será para el resto de la comunidad, pues toda ella asiste y celebra complacida lo que aprecia como una prueba fehaciente de la existencia del “milagro” del santo local y del compromiso de éste hacia el bienestar de sus “hijos”. De qué otra forma si no se podrían entender el gran número de vecinos que cada año, con motivo del día grande del santo o durante todo el mes en que se le celebra su fiesta,³⁰ cumplen a rajatabla, bien en el atrio de la iglesia o bien en los gremios, con aquellas

²⁹ Si bien ante la formulación de cualquier promesa el individuo queda en una posición de “deudor” hacia el personaje sagrado, es importante remarcar que en el caso de una “promesa de gratitud” (del tipo de las que se dan en Nunkiní) los primeros “pagan” a los segundos por lo que han hecho por ellos. Mientras tanto, en las “promesas de penitencia”, los humanos “paga” por lo que les han hecho a los númenes (Gutiérrez, *ibídem.*). También W. Christian hace especial hincapié en el sentido de “sacrificio” y “penitencia” que rodea el cumplimiento de las promesas entre los católicos del Valle del Nansa, en Cantabria (Christian, 1978: 135).

³⁰ Francisco Fernández Repetto, quien ha trabajado las fiestas patronales en el noroccidente de Yucatán, también coincide en afirmar que las fiestas patronales constituyen “el tiempo en que se formulan las promesas y se cumplen aquellas que fueron hechas tiempo atrás” (1995: 54).

obligaciones que adquirieron hacia el principal numen de su localidad a raíz de la formulación de sus promesas.

Antes de pasar a centrarme en el tipo de promesas propiamente dichas, voy a dedicar un momento a la forma en que éstas se formalizan. Cuando un vecino de Nunkiní tiene la necesidad de solicitar la ayuda del santo patrón para superar una situación de crisis que está viviendo (individual o familiar), o desea pedirle salud para un familiar que está enfermo, no tendrá más que hablarle a San Diego, “con mucha fe”, para ponerle al corriente del problema. El tipo de situaciones que acaban por empujar a una persona a solicitar la intervención milagrosa del santo son muy variadas. Sin embargo, un rasgo común a todas ellas lo encontramos en el hecho de que la solución al problema planteado escapa por mucho a las posibilidades de acción real que pudieran tener tanto el solicitante como cualquiera de los integrantes de su propia red social de cooperación o solidaridad.³¹ De esta forma, cuando todos los remedios “humanos” al alcance de los individuos han fracasado y el problema no desaparece (incluso se incrementa), o cuando lo que se desea obtener escapa a las posibilidades (materiales e intelectuales) de cualquier ser humano, los vecinos de Nunkiní se encomiendan y formulan sus promesas a la figura más milagrosa de todas cuantas integran el panteón local de personajes sagrados: el santo patrón.³²

Uno de los rasgos principales de las promesas es, precisamente, la heterogeneidad de las fórmulas que existen para formularlas. No hallamos al respecto un patrón general, o de carácter local, que obligue a los devotos a respetar y cumplir una serie de normas concretas respecto a, por ejemplo, qué palabras utilizar o a qué lugar acudir para poder solicitar la ayuda del santo. Todo lo contrario, cada vecino de Nunkiní tiene la libertad de optar por la formulación y el lugar que le resulte más conveniente para hacerlo. Lo anterior refuerza la idea de que las promesas forman parte de las dinámicas y variadas relaciones que establecen cada uno de los vecinos de Nunkiní a título individual con su santo patrón. Así, la mayoría de los informantes se mostraban de acuerdo en que lo importante de hacer una promesa no es ni dónde se hace, ni lo que se

³¹ Entre los que se incluyen parientes cercanos y lejanos dentro y fuera de Nunkiní, parientes rituales (compadres y comadres), vecinos de la localidad, y cualquier conocido de dentro o fuera de ella.

³² A diferencia de lo que sucedía con las promesas dirigidas a los santos en la España del s. XVI, a los cuales se pedía encarecidamente que intercedieran ante Dios como abogados defensores de la población que efectuaba los votos (W. Christian, 1981a: 49-50), los habitantes de Nunkiní solicitan sus favores directamente a San Diego y no a Dios. La gran mayoría de los nunkinienses (a excepción de aquellos individuos apegados o que participan en grupos eclesiales de renovación carismática) consideran que no es Dios sino los poderes que posee el propio santo patrón de la comunidad el que los ayudará a encontrar trabajo, a superar las enfermedades o protegiendo a sus vástagos.

pide al santo, ni lo que se le ofrece a cambio. Lo más importante es el sentimiento con que el devoto acude a hablar con el santo para solicitarle su ayuda. Así, un vecino me insistía en que: *“lo importante es que lo pides [el favor] con mucha fe, si lo haces así el santito te va a ayudar”*. Tampoco parece determinante el lugar desde donde la persona solicita la ayuda del santo, a tenor del siguiente testimonio. *“Le pedía yo mucho a san Dieguito, en la iglesia y todas las noches en la casa antes de dormir le hablaba yo al santo para que el niño quedase bien”*, me aseguraba una madre que prometió al patrón ir a comprar una imagen suya y colocarla en su altar doméstico si su hijo recuperaba la movilidad en una pierna que había resultado dañada a raíz de un accidente de motocicleta. Y es que existe un consenso generalizado a la hora de afirmar que el santo ayuda todos aquellos que creen en él y en sus poderes milagrosos, lo que permite abrir el abanico hasta el 99% de los residentes de Nunkiní³³ que se consideran “devotos” de su mecenas sobrenatural, basta sólo con solicitárselo:

“es que san Dieguito es muy milagroso, así. Si le pides con mucha fe siempre nos ayuda así, porque es nuestro patrón y siempre mira por nosotros, para que no nos ocurra nada malo. Siempre está vigilando a sus hijos... los que somos de Nunkiní estamos bajo su protección, así pasa porque le tenemos mucha fe, siempre está presente en nuestros pensamientos”.

A pesar de lo expuesto arriba, se dan casos en que los devotos optarán por desplazarse personalmente hasta la casa (*kunaj*) del santo patrón para, una vez allí, explicarle “cara a cara” los pormenores y la naturaleza del problema que los aflige y los ha conducido hasta su presencia para, actor seguido, pasar a formular la promesa propiamente dicha. Para llevar a cabo todo lo anterior, los devotos se habrán de colocar (de rodillas preferentemente) sobre alguna de las bancas de madera distribuidas en el interior de la iglesia, siendo lo más común que ocupen aquellas que se encuentran situadas en la parte delantera para colocarse así lo más cerca posible de la imagen de San Diego. Desde allí se dirigirán a su patrón en silencio, pausadamente y con gesto constreñido, hincados sobre sus rodillas, con los ojos cerrados o bien apuntando hacia la imagen del santo, descubierta de sombrero o gorra la cabeza de los hombres y cubierta con rebozos la de las mujeres de edad más avanzada. Este proceso de comunicación entre el fiel y el santo

³³ Según el censo del año 2000 realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México (INEGI), el 99% de los vecinos de nuestra población se declaraban abiertamente católicos.

no se prolongará demasiado en el tiempo, e irá siempre acompañado de rezos suplicatorios y de agradecimiento hacia el destinatario de la promesa. Toda la operación inicia y concluye con una santigua que el fiel realizará abarcando la parte superior de su cuerpo (cabeza y tronco), y que hace dirigiendo su mirada hacia la ubicación del santo patrón. Lo anterior no quita, sin embargo, que muchos otros vecinos de Nunkiní opten por formular sus promesas en la intimidad de sus hogares, frente a los altares domésticos. De cualquier forma, lo imprescindible es que se dé una comunicación directa, sin intermediarios de ningún tipo, y sincera entre el propio devoto (solicitante de la ayuda milagrosa) y el personaje sagrado (receptor de la solicitud y actor de la acción milagrosa solicitada).³⁴ Finalmente, una vez que ha sido formulada la promesa ante San Diego, las acciones de parte del devoto quedarán prácticamente en suspenso, restringiéndose a la realización casi a diario de ciertos rezos recordatorios que se pueden dar tanto en la iglesia como en el hogar. Y así seguirán sucediéndose hasta que la problemática o la situación que condujo al individuo a concebir su promesa se vea resulta o encaminada hacia sus intereses. Será entonces y no antes cuando los vecinos de Nunkiní procederán a dar debido cumplimiento a lo que prometieron, so pena de verse castigados severamente por sus engaños, y a agradecer mediante rezos la ayuda recibida. Pero pasemos ya a centrarnos en el enorme abanico de situaciones que son susceptibles de ser abordadas y superadas a través del recurso a las promesas que desencadenan la intervención del santo, así como la heterogénea y dinámica gama de formulas que emplean en Nunkiní sus habitantes para atraer hacia sus intereses la atención de este personaje sagrado.

En primer lugar encontramos las promesas que he denominado “de carácter comunitario”, es decir, aquellas que fueron formuladas por la comunidad de Nunkiní en conjunto y de común acuerdo. Esta variedad resulta ser la menos frecuente de todas, conociéndose un solo ejemplo de promesa comunitaria propiamente dicha en toda la historia de la localidad. Lo anterior no las resta un ápice de importancia dentro del entramado de la religiosidad local pues, al fin y al cabo, ¿qué otra cosa representan las celebraciones anuales en honor al santo patrón sino es el cumplimiento colectivo y anual de la promesa mítica y fundacional que unió en uno y para siempre los destinos de San Diego y de Nunkiní?, ¿acaso durante las festividades que se prolongan durante todo

³⁴ Esta relación directa entre individuo-santo resulta, según las tesis de W. Christian, una “práctica constante y universal [que] quizá preparó el terreno en otros países para la aceptación popular de la fórmula de cristianismo menos mediatizada que proponía la Reforma” (1981a: 48), mismo que fue exportado a tierras Yucatecas de manos de los franciscanos.

el mes de noviembre (y una semana de abril) los vecinos no reeditan con su santo patrón la promesa por la cual ellos se comprometen a celebrarlo y festejarlo a cambio de contar con su milagrosa protección durante el resto del año?³⁵ Amén de esta simbólica promesa, que tan efectivamente cumplen de forma anual los vecinos de Nunkiní como colectivo al celebrar la fiesta y la feria en honor a su santo patrón, la única promesa “de carácter comunitario” que encontramos en la historia oral comunitaria, y que es reconocida como tal por mis propios informantes, es aquella que dio como resultado el nacimiento de la “costumbre” de quemar al *Dzul li k’áak’* o Caballero de Fuego los 13 de noviembre (día de San Diego) de cada año, una vez que concluye la procesión del santo entorno a la plaza central de la localidad.³⁶ Esta promesa, por la cual a cambio de que el santo librase a los vecinos de una epidemia de viruela negra que asolaba la población éstos se comprometían a quemar cada año, durante las fiestas, la efigie a tamaño real de un *Dzul* relleno de pólvora, constituye un “modelo” simbólico a imitar para muchas de las promesas que posteriormente han venido realizado, a título individual o familiar, los habitantes de Nunkiní.

Se trata de un modelo que difiere notoriamente del que resulta ser el más habitual para las promesas que hacen los devotos dentro de los sistemas religiosos nominalmente católicos, en las que se condiciona la entrega de un pago o de una penitencia en reciprocidad a lo que se recibe del personaje sagrado (W. Christian, 1978: 135). En el caso que ahora nos ocupa el orden de los factores se invierte notablemente, pues son los devotos quienes en primer lugar entregan lo prometido, antes incluso de que acontezca la acción milagrosa que solicitaron al santo. Ya Thompson advertía que, efectivamente, el pago a los dioses por parte de los hombres se debía efectuar antes de que éstos recibieran la gracia solicitada: “la mayor parte de las veces ese pago debe hacerse por adelantado” (2006: 215). De esa forma, entregando lo que ofrecen en la promesa antes de haber recibido nada, los fieles tratan de crear una obligación en el santo patrón hacia con ellos. Los humanos pasan a ser los que ponen en marcha el mecanismo de la promesa colocándose, así, a la cabeza de un sistema en el que ellos

³⁵ Que duda cabe que como promesas y celebraciones de carácter comunitario que son, con cada año que se reeditan ambas cumplen con la doble función de conmemorar la historia sagrada de la comunidad al tiempo que “aseguran la creencia de cada individuo y la tradición de una religión. Alimentan la unidad y la permanencia de la comunidad religiosa” (De la Garza, 1998: 145).

³⁶ En la primera parte del presente capítulo (dedicada a la tradición oral vinculada con la figura de San Diego), en el epígrafe “*De la lucha contra una epidemia de viruela negra*”, me ocupo también de esta promesa desde la vertiente de los poderes milagrosos demostrados por el santo en Nunkiní para salvar a la comunidad de su desaparición. Para una mayor información etnográfica relativa al Caballero de Fuego, y su posterior interpretación, véase el capítulo dedicado íntegramente a este personaje.

entregaron primero para ver aumentar su certidumbre en que después recibirán de parte del santo la gracia que le solicitaron, misma por la que ya efectuaron el primer pago. Quizá se trate, por decirlo de otra forma, de reforzar las añejas relaciones de dependencia mutua que existieron entre los hombres y los personajes sagrados desde tiempos primigenios, en un intento de los primeros por alejar el caos y mantener el equilibrio del cosmos y entre las diversas fuerzas que lo habitan.³⁷

El modelo que venimos comentando, de entregar por adelantado lo prometido al santo patrón para dejarle en una situación “deudora” respecto al fiel, se circunscribe a un tipo de promesas de características específicas y cuyo cumplimiento (por la naturaleza de lo que se pide) sólo puede esperarse a largo plazo y nunca de forma inmediata. Por ejemplo, y fuera ya de las promesas de carácter comunitario, lo encontramos activo en aquellas promesas que tienen un origen familiar y son de cumplimiento vitalicio. En este rubro se ubicarían, por ejemplo, los votos realizados por ciertos progenitores en el pasado para que sus hijos superasen una enfermedad que los aquejaba o, más vagamente, para que “*crecieran con salud y no se enfermaran cada poco*”. Con el objetivo de ver atendidas sus peticiones, que lógicamente debían ser observadas durante el transcurso de la vida infantil del vástago, los padres se comprometían a fundar un gremio nuevo o, como más sucede en la actualidad, a que su hijo ingresara como socio en cualquier gremio desde una edad muy temprana.

En este sentido encontramos que el origen del gremio de campesinos de don Francisco Ek, como muchos otros, se halla en una promesa que realizó el propio don Francisco hace ya 45 años a San Diego. El motivo, según relataron sus hijas, fue que una de ellas nació con una enfermedad muy grave en la piel (“*no se podía ni vestir, en pura hoja de plátano la estaban poniendo*”) y por más médicos que visitaron ninguno conseguía dar con la solución que la hiciese sanar definitivamente. Una de las hijas del patrón me contaba que fue entonces cuando “*mi papá decidió hacer una promesa muy grande para toda la vida y regaló a la pequeña a San Diego. A raíz de ello fue que se decidió hacer el gremio. Así fue que se curó mi hermanita y hasta ahora lo seguimos celebrando [el gremio] en la casa*”. Así, a pesar de los enormes gastos y el trabajo que

³⁷ Podríamos ver lo anterior como un resabio de los tiempos pasados. No debemos olvidar que para los estudiosos de la religiosidad maya prehispánica, “la vida entera estaba dedicada al servicio de los dioses pues tenían la creencia de que éstos, al recibir sustento de los hombres (a partir de las ofrendas que les hacían), seguirían viviendo y podrían mantener y propiciar el ser del universo” (De la Garza, *op. cit.*: 149). Así, sin rituales de ofrendas a los dioses, el Sol detendría su marcha, la tierra se volvería estéril y ya no produciría vida, la lluvia dejaría de caer y los seres vivos no procrearían. Todo ello nos hace ver que para los mayas antiguos, el mantenimiento del cosmos estaba supeditado a que ellos mantuvieran viva la red de intercambios con los dioses.

acarrea para una familia promedio la celebración de un gremio anualmente, todos los hermanos ya adultos han continuado dando seguimiento a la promesa echa por su padre, quien por su avanzada edad y frágil estado de salud ya no puede atender sus obligaciones para con el santo. Dichas obligaciones, sin embargo, son atendidas por sus hijos, quienes han heredado con gusto la promesa formulada por su padre de honrar al santo patrón por medio de la celebración de un gremio.

En este mismo sentido, un hombre joven, miembro de uno de los gremios más antiguos que existen en Nunkiní, me relataba con orgullo que él lleva ya más de treinta años participando como socio del mismo. Apasionadamente me indicaba que: *“cuando tenía yo cuatro años mis papás me regalaron allá [al gremio] porque cada rato me andaba enfermando”*. Refiere como así sus padres *“decidieron pedirle al santito que me cuidara”*, cosa que asegura haber cumplido hasta la fecha. En estos casos, y hasta que los hijos cumplan los 18 años, la regla es que los padres aportarán las cuotas (en metálico y en especie) que anualmente les exigen los gremios a sus socios, al tiempo que acudirán a trabajar al domicilio donde se junten todos los socios para cooperar con su propio trabajo en lugar del de sus hijos, que por ser éstos pequeños no podrán trabajar adecuadamente. Lo habitual es que cuando el niño supere la mayoría de edad permanezca en el mismo gremio al que fue llevado por sus padres, asumiendo él mismo los gastos derivados de su membresía. Así, a partir de las promesas que van formulando los progenitores de Nunkiní, los gremios locales se van nutriendo de nuevos socios año con año³⁸ y se van renovando, cíclicamente, las relaciones y los vínculos entre los vecinos y el santo patrón.

Por supuesto que no todas las promesas vitalicias que se formulan en la población llevan aparejadas el asumir los gastos propios de la fundación de un gremio o de asociar a un hijo a alguno de los ya existentes. Resulta común, también, que un cabeza de familia se comprometa ante el santo, de forma anual y de por vida, a costear una parte de la fiesta del gremio familiar, bien sea la “tardeada”³⁹, bien sea la “cabeza

³⁸ Para mayor información sobre la variedad y el funcionamiento de los distintos gremios de Nunkiní ver más adelante el apartado que dedico exclusivamente a estas agrupaciones de devotos que protagonizan las celebraciones patronales.

³⁹ Por “tardeada” se conoce a la celebración profana que acontece en casa del patrón del gremio una vez que los estandartes han sido llevados en procesión hasta la iglesia de la localidad. Consiste en venta de cerveza acompañada con “botana” mientras un grupo de música local actúa hasta pasada la media noche sobre un escenario con variadas luces de colores y una gran potencia de sonido de sonido contratado y montado *ex profeso* para la ocasión.

de cochino”⁴⁰, o bien sea mediante la entrega de uno de los animales que serán sacrificados para el consumo de su carne por toda la comunidad. Así, el patrón del gremio de campesinos que desfila en 4 de noviembre tiene hecha una promesa de por vida: *“a cambio de que mi familia esté bien y no le falte la salud yo me comprometí con el patrón a pagar el conjunto que viene en la tardeada”*. De esta forma, desde hace varios años, el patrón asume en solitario los gastos derivados del grupo musical que contrata su gremio para amenizar su “tardeada”. El resto de gastos derivados de las celebraciones propias del gremio (pólvora, comida, charanga, misas, etc.) serán asumidos, a partes iguales, por todos los integrantes de la sociedad. Otro ejemplo de promesa cuyo pago y beneficio tienen un carácter vitalicio es la formulada por un matrimonio joven de maestros de escuela, quienes me aseguraron haber estado sufriendo *“una racha muy mala”* que incluía problemas laborales y enfermedades de sus hijos pequeños. Como consecuencia de ello, cuenta la mujer, *“nos comprometimos con San Dieguito a regalar algo diferente cada 13 de noviembre en el atrio de la iglesia”*. De esa forma, en su segundo año de cumplimiento, ambos cónyuges coinciden en afirmar que: *“desde que hemos hecho nuestra promesa no está yendo estupendamente”*. Eso sí, no se cansan de repetir que para que todo permanezca igual de bien en sus vidas deberán cumplir cada año con la parte que les toca, pues de lo contrario: *“sino cumples algo te pasa para que te acuerdes: una enfermedad, un castigo, siempre viene algo malo”*.

El acudir a regalar algo, cualquier cosa imaginable, al atrio de la iglesia cuando concluye la procesión del santo el día 13 de noviembre es una de las fórmulas predilectas adoptadas por los vecinos de Nunkiní para saldar sus cuentas con San Diego. Familias en pleno y mujeres u hombres de todas las edades por separado, se distribuyen a lo largo de toda la explanada que rodea la iglesia, esperando poder ofrecer a sus vecinos los “regalos” que han llevado hasta allí para *“repartir gratis a todo el que lo pida”*. Especialmente se trata por este medio de recrear, simbólica y comunitariamente, uno de los hechos más populares a nivel local de todos los que aparecen en la hagiografía oficial de San Diego de Alcalá, a saber: los regalos de comida que hacía el santo a los pobres que pedían limosna a la puerta del convento donde vivía en Sevilla. Por ello, se considera como lo “tradicional” de este día que las familias que hicieron sus

⁴⁰ La celebración de la “cabeza de cochino” tiene en la actualidad un marcado carácter profano. Consiste en un cortejo de música y danzantes tradicionales que, financiado por ciertos gremios, recorre la localidad los días de fiesta para atraer más público a la tardeada organizada por el gremio que costeó los gastos derivados de su celebración.

promesas en este sentido salgan a regalar roscas de pan sin levadura a sus vecinos, mismas roscas que forman una parte importante en la iconografía local de San Diego.⁴¹ El hecho de regalar roscas de pan aparece, ante los ojos de los propios nunkinienses, como un acto conmemorativo de aquellas otras entregas de alimentos que el lego franciscano hiciera en vida a los más desfavorecidos.

Símbolo de la centenaria capacidad demostrada por las culturas mayances para reelaborar y apropiar a su realidad conceptos en origen externos, durante los últimos años la costumbre de regalar roscas de pan ha sufrido ciertas readecuaciones. Porque si bien algunas familias han preferido seguir ofreciéndolas a sus vecinos para cumplir de esa forma con sus promesas a San Diego, tampoco han faltado aquellas que han optado por modificar el contenido del mensaje pero no su significado. Es por ello que en la actualidad, un número cada vez más elevado de personas optan por cambiar el obsequio de roscas de pan por el de las populares tortillas de maíz, acompañadas éstas por guisos de carácter local muy elaborados como son la cochinita o el pollo *pibil* (carne de cerdo o pollo muy especiada con achiote y naranja agria asada en horno subterráneo), el relleno negro (guiso con carne de pavo y cerdo, huevo y muy condimentado) o el pavo en escabeche. Así, hasta la fecha se ha mantenido, aunque reelaborada, la citada costumbre de regalar comida el día 13 de noviembre como cumplimiento a una promesa, pasando de entregar un producto en origen exógeno como el pan de trigo, a regalar otros alimentos muy arraigados a la tradición gastronómica local y a la identidad indígena peninsular contemporánea.⁴²

Pero no sólo regalos de comida a la comunidad prometen los devotos a su santo patrón a cambio de poder contar con su ayuda o con su bendición. Cada vez son más las familias que para ese mismo día optan por repartir gratuitamente a sus vecinos algo especial escogido entre una cada vez mayor variedad de productos materiales que van

⁴¹ La talla que hay de San Diego en la iglesia de Nunkiní carga en su mano izquierda, durante todo el mes de noviembre, tres o cuatro de estas roscas de pan, mismas con las que aparece retratado en la mayoría de las fotografías que presiden los altares domésticos de la población. Por el contrario, en la iconografía oficial del santo, representada en varios lienzos de autores tan destacados como Murillo, Niccolò Betti, José de Ribera o Francisco Zurbarán, este rasgo concreto no aparece aunque sí lo hace el santo repartiendo comida entre los pobres.

⁴² Las capacidades económicas de las familias juegan un papel importante a la hora de tomar la decisión de qué alimentos regalar. Obviamente el hecho de regalar tacos de alguno de los guisos arriba mencionados acarrear unos gastos en dinero (comprar los ingredientes) y tiempo (se tardan hasta dos días en preparar los alimentos) mucho más elevados que si se opta por el pan (que es mucho más barato y su elaboración se encarga a alguno de los panaderos locales). Los gastos derivados de esta práctica revertirán positivamente sobre la familia donante en forma de un capital simbólico expresado en forma del prestigio social que obtienen entre los vecinos de la comunidad los integrantes de la familia donante, a los que se valora que asuman gastos mucho más elevados que lo estrictamente necesarios para alimentar a la comunidad.

desde camisetas hasta bolsas de tela para transportar la compra (conocido popularmente como *sabucán*), pasando por póster a color con la imagen del santo, implementos de cocina, insumos variados de plástico e, incluso, adornos de madera para colgar en el hogar. El común denominador de todos estos “regalos” es que sobre la superficie de ellos figura siempre la efigie del santo patrón (normalmente una fotografía de la imagen local) y el nombre y los apellidos de la persona o de la familia que los entregó (como una forma de constatar que esa persona o familia cumplió su promesa), así como, en la mayoría de los casos, la fecha exacta en que fue regalado el objeto (que representa también el momento en que se dio cumplimiento a la promesa) y el nombre de Nunkiní.



5. Cubo de plástico regalado el día 13 de noviembre en cumplimiento de una promesa.



6. Un sabucán listo para ser obsequiado el día grande de la fiesta patronal.

Lo que sí varía notablemente es la frecuencia con que los individuos prometen a su santo patrón regalar alimentos o bienes en el atrio de la iglesia. Por ejemplo, la gran mayoría de las personas que regalan comida (sean roscas de pan o tacos de cualquier tipo) lo harán por una única vez en pago a un favor que recibieron del santo patrón. Así acontece, por ejemplo, con una madre que acompañada por sus dos únicos hijos repartía gratuitamente tacos de cochinita al concluir la misa del 13 de noviembre. Según me aseguraba esta mujer, el motivo que tenía para hacerlo era que estaba dando cumplimiento a una promesa que había formulado ante el santo patrón hace ya varios meses. A través de ella había solicitado la ayuda de San Diego para que su marido recuperase la salud y encontrase un trabajo pronto para llevar algo de dinero a casa (*“llevaba un tiempo [mi marido] que no se sentía bien y no tenía mucho trabajo y yo le pedí al San Diego que tenga salud y trabajo [...] porque necesitamos el dinero, también trabajo, algo que no se puede conseguir fácil”*, aseguraba la señora). Como para el día de la fiesta su marido ya hacía un tiempo que había conseguido un trabajo en Mérida

(motivo por el cual no les podía acompañar) y además estaba saludable, la mujer había acudido al atrio de la iglesia habiendo adquirido un cerdo adulto que había sido cocinado en un *pib* (horno subterráneo), tortillas de maíz, cebolla morada y una salsa de chile habanero, para poder así regalar tacos de cochinita completos dando cumplimiento así a su promesa. En este mismo sentido, pero para que una hija encontrara trabajo en la ciudad de Cancún, otra mujer regalaba ese mismo día camisetas de algodón sobre las que había encargado estampar la efigie del santo patrón en el frente.

Pero además de estos regalos entregados en la puerta de la iglesia cada 13 de noviembre, resulta también habitual que los vecinos de Nunkiní se comprometieran a entregar cerdos adultos a alguno de los gremios existentes. Este tipo de promesas suelen tener un carácter puntual pues su cumplimiento se realiza una sola vez en la vida. Por ejemplo, en el año de 2008 cuando el gremio de campesinos de don Asterio Chan empezaba sus preparativos recibió por sorpresa un cerdo adulto enviado y pagado por un vecino de la población (un “licenciado”). El motivo, como me explicó el mismo patrón del gremio, era que el remitente había formulado la promesa de regalar un cerdo al gremio a cambio de que uno de sus hijos pequeños superara la enfermedad que padecía desde hacía tiempo. El resultado fue que *“como el chamaco está mejor su papá está cumpliendo con su promesa que le tiene hecha al patrón”*. Un año antes, los integrantes de otro gremio me comentaban que habían tenido que preparar más comida que en años anteriores porque recibieron el imprevisto regalo de un cerdo adulto (que se sumó a los dos que ya tenía la sociedad) de parte de una vecina. El motivo de ello fue, según los mismos socios, que dicha señora: *“le tenía hecha su promesa a San Dieguito que si le curaba su tumor en la cabeza y salía bien de la operación, así, ella iba a regalar un marrano grande a un gremio”*. De nuevo durante las celebraciones de noviembre de 2008, en el gremio de campesinos de don Pedro Ek, pude constatar una situación muy similar. En este caso el patrón de la sociedad me relataba que desde hace años reciben puntualmente un cerdo adulto de parte de una de sus primas. El motivo es que: *“[mi prima] le tiene hecha su promesa al patrón, así. Se encomendó a él por la salud de sus niños que se enfermaban cada rato y cada año le está pagando”*. Vemos entonces que, aunque de forma menos habitual, las promesas que conllevan la entrega de animales a los gremios también pueden adquirir una connotación vitalicia en su forma de pago, especialmente cuando la ayuda que se le está solicitando al santo no se ciñe a un hecho o a una acción concreta. Como vimos en los ejemplos anteriores al último presentado, cuando al santo patrón se le solicita ayuda por medio de una promesa

para superar una circunstancia concreta (una enfermedad, una operación, encontrar trabajo, etc.), el reintegro se realizará una única vez y cuando la circunstancia adversa haya desaparecido. Por el contrario, cuando lo que se le está solicitando es protección de una forma más indefinida y prolongada en el tiempo para, por ejemplo, “*que crezca sano*” un hijo (tal y como sucede en los casos de los niños que son inscritos por sus padres a un gremio desde que son pequeños) o que “*nos vaya bien y cuide de toda la familia*”, el pago por ello se hará de una forma cíclica, anual, como apreciamos en el último ejemplo.

Por último, antes de cerrar el apartado de las promesas, resta por referir aquellas cuyos pagos no revierten en beneficio directo de los propios habitantes de la comunidad (como sí lo hacían las que implicaban la entrega de comida, animales para los gremios, regalos públicos de ropa o implementos de cocina), sino que van dirigidos exclusivamente a honrar y a engrandecer la imagen de San Diego. Me estoy refiriendo a una clase de promesas cuyo pago es siempre de carácter puntual, es decir se realiza de una sola vez, y se caracterizan porque lo que se comprometen a entregar los fieles a cambio del favor del santo sirve únicamente para resaltar públicamente la existencia y efectividad de los poderes milagrosos de San Diego. Por decirlo de otra forma, el cumplimiento de esta variedad de promesas permite reforzar la creencia colectiva en el santo patrón y en sus cualidades milagrosas, reafirmando de ese modo los sentimientos identitarios de pertenencia a la comunidad de todos sus integrantes, quienes por ello se hayan bajo su protección. Dentro de este rubro particular, los dos tipos de promesas más comunes que encontramos son aquellas que comprometen al devoto a entregar o bien un “estandarte” al gremio que desee, o una pieza de oro a la imagen del santo patrón que se encuentra en el interior de la iglesia local.⁴³ A pesar del disgusto y desacuerdo explícito que han mostrado algunos de los sacerdotes que han ido pasando por la parroquia de Nunkiní, los vecinos han continuado con la tradición de regalar joyas de oro a su santo patrón como pago a la ayuda que éste les brindó cuando se lo solicitaron. Hasta hace dos años, cuando reunidos en asamblea el Consejo de Patrones de Gremios⁴⁴ acordó por unanimidad mandar a fundir todas las joyas que acumulaba el santo para con el oro

⁴³ Hasta hace poco más de una década también resultaba muy frecuente la entrega de túnicas nuevas a la imagen del santo como forma de pago de las promesas, mismas que iba alternando durante los 30 días de la fiesta. Sin embargo, y a pesar de las protestas de los fieles, un sacerdote prohibió que se le regalaran más ropas al santo aduciendo que tenía ya demasiadas. Por tal motivo, en la actualidad todas las promesas de este tipo se orientan hacia la entrega de joyas al santo.

⁴⁴ Órgano integrado por los patrones de los 33 gremios que hay en Nunkiní. Su misión es tomar decisiones relacionadas con la imagen y la organización de actividades a desarrollar durante las fiestas patronales.

resultante chapar su nicho y forjar una única y gran cadena, la imagen del santo contaba con más de ciento cincuenta piezas de oro diferentes entre cadenas, soguillas, pulseras, colgantes de todo tipo, broches y esclavas de oro.⁴⁵ Tal era su número que no cabían todas juntas sobre el cuello y los brazos de la imagen, por lo que algunas de ellas debían colgarse del cordón de San Francisco que amarra la túnica que viste el santo franciscano.⁴⁶ Lo anterior no hace sino confirmarnos la enorme popularidad de la que goza esta práctica entre los vecinos de Nunkiní, los cuales suelen recurrir a la promesa de regalar una pieza de oro al santo cuando enfrentan un problema de carácter inmediato.



7. Momento en que los patrones de gremio proceden a colocar sobre el cuerpo de la imagen todas las joyas que ha acumulado a lo largo de los años, fruto del pago de promesas.



8. La entrega de estandartes es una de las formas más comunes de cumplir con las promesas.

Así lo hizo don José, un campesino que posee unas pocas cabezas de ganado, cuando no regreso a su corral el semental que le habían prestado sus padres. Desesperado porque no lo encontraba por ninguna parte, optó por acudir al altar de su vivienda para prometerle a San Diego la entrega de una “soguilla de oro” si aparecía el animal. Dicho y hecho, a los dos días de realizar su promesa don José localizó el semental perdido, el cual vendió para obtener dinero en metálico y poder así adquirir en una joyería de la cabecera municipal el cordón de oro que, una vez hubo regresado a

⁴⁵ Antiguamente las joyas eran entregadas cada año a un patrón de gremio diferente, quien las guardaba en su casa durante un año hasta que cumplido ese tiempo se las entregaba al patrón de otro gremio. A raíz del robo de unas cadenas, se decidió entregarlas todas al sacerdote en turno quien las deposita en una caja fuerte en un banco de la cabecera municipal, Calkiní.

⁴⁶ Ver en anexo fotográfico las imágenes del santo ataviado con sus joyas (2006 y 2007) y las que aparece el santo ya cuando sus joyas habían sido fundidas (2008).

Nunkiní, colocó directamente sobre la imagen del santo patrón. De la misma forma, un matrimonio joven cuya hija padecía una enfermedad que no habían sabido curar ninguno de los médicos a los que habían llevado a su hija, optó por prometer a San Diego una cadena y un colgante con el nombre de “DIEGO” hecho en oro si su hija lograba dejar atrás definitivamente su padecimiento. A los pocos días, *“la chamaca ya no tenía temperatura, ni la tos, ni lloraba a cada rato como cuando estaba con la enfermedad”*. En agradecimiento al patrón y para dar debido cumplimiento a su promesa, el cabeza de familia pidió dinero prestado a sus familiares más cercanos y se marchó hasta Mérida para encargarse y pagar la cadena y el colgante que había prometido al santo. A la semana pudo regresar a la joyería a recoger las joyas, mismas que a su regreso a Nunkiní depositó sobre la imagen del santo en la iglesia en compañía de su mujer y su hija sana. Ejemplos como estos últimos son muy numerosos y explican el enorme ajuar áureo que llegó a acumular el santo en su haber.

En lo tocante a aquellas otras promesas que concluyen con la entrega de un estandarte o una bandera a un gremio por parte del devoto, me gustaría apuntar un par de características generales que se repiten en todos los casos. El elevado número de gremios que existen en Nunkiní en comparación a lo que suele ser habitual para el resto de poblaciones mayoritariamente indígenas de la Península de Yucatán (Quintal, 2003a; Repetto, 1995; Ruz, 2007) provoca que en “nuestra” población se den una serie de peculiaridades al respecto, siendo una de ellas el elevado número de estandartes que existen. Los estandartes son anuncios de carácter público, que son encargados por las familias de Nunkiní como pago de las promesas que realizaran para lograr, mediante la intervención de San Diego, la salud para algún familiar. Así, la promesa de pagar y mandar hacer un estandarte está vinculada en la práctica totalidad de los casos con la superación de una situación que puso en riesgo la salud y la vida de algún miembro de la familia. Cuando el devoto que formula la promesa participa en alguno de los gremios locales, el estandarte prometido será entregado al patrón de ese gremio para que lo guarde en su hogar y lo saque para desfilar en la procesión del siguiente mes de noviembre. Por ejemplo, cuando la esposa del patrón del gremio de trici-taxis⁴⁷ quedó embarazada: *“prometió entregar un estandarte de los caros si ella y el bebé quedaban*

⁴⁷ Los “trici-taxis” son vehículos metálicos de tres ruedas que son impulsados a pedales por su conductor y que llevan en su parte delantera un banco cubierto con una lona para poder sentar y transportar hasta tres pasajeros a la sombra.

bien después del parto”. Como así sucedió, tras el parto, la mujer encargó su estandarte a un sastre local y lo entregó al gremio que preside su marido.



9. El gremio de campesinos de Santiago Uc desfila con sus estandartes y banderas.

Si quien hace la promesa, por el contrario, no está vinculado a ningún gremio, entregará su estandarte al gremio que él prefiera, pudiendo orientar su decisión en función de la más que probable presencia de algún familiar, compadre o amigo cercano en el gremio que finalmente escoja. Por otra parte, varios informantes me aseguraron que al momento de formular la promesa ante el santo patrón, los individuos debían de especificar el tipo de estandarte que entregarían en caso de ver atendidas sus demandas, pues la amplia gama de ellos que se pueden encargar en Nunkiní oscila mucho en función del tipo de telas y de las decoraciones que se puedan o quieran pagar. En función de lo anterior, los precios de los estandartes pueden moverse entre los 500 pesos que cuestan los más sencillos, y los 1.200 pesos que pueden llegar a alcanzar los que están más ricamente adornados. Lo que es imprescindible para cualquier estandarte es que en él aparezcan bordadas, en letras destacadas (doradas o plateadas y en mayúsculas) la palabra “promesa”, junto a los apellidos de la familia que lo mandó hacer y lo entregó al gremio, así como el nombre del patrón sobrenatural del pueblo. De esta forma se trata de dejar constancia ante los ojos de toda la población que San Diego ha vuelto, una vez más, a cumplir con su parte, haciendo una nueva demostración de sus poderes para beneficio de una familia, misma que a su vez ha correspondió al patrón con la entrega de un estandarte. La apabullante presencia de estandartes desfilando a

diario por las calles de Nunkiní a lo largo de todo el mes de noviembre funciona, a nivel simbólico, como una demostración (o recordatorio) de carácter público de la naturaleza poderosa y milagrosa de San Diego de Alcalá, así como del empleo que hace de estas características para beneficiar a aquellos de sus “hijos” que le han sabido honrar y reconocer, en reciprocidad a toda la ayuda que él les ha prestado, como el referente principal dentro de su religiosidad.⁴⁸

Una última variedad de promesas que me gustaría señalar, dentro del rubro de las que se pagan honrando y celebrando al santo patrón, son aquellas que concluyen con los emisores realizando una acción extraordinaria vinculada o inserta en alguno de los ámbitos en que se desarrolla el complejo de celebraciones comunitarias enmarcadas en el ámbito de la fiesta patronal. En muchos casos, la formulación de estas promesas corre a cargo de personas que ya están integradas en alguno de los gremios locales, y su cumplimiento acontecerá en el seno de estas agrupaciones. De esta forma, a cambio de poder contar con el favor de San Diego, el devoto se comprometerá a realizar una tarea extra, y por su cuenta, destinada a colaborar y beneficiar al gremio al que pertenece. Dicha acción se sumará a todas las otras actividades obligatorias que debe acometer junto al resto de miembros del gremio, con vistas a cumplir adecuadamente con el papel que desempeñan durante todo el mes de noviembre estas sociedades. En este sentido, lo más frecuente es que la persona que formuló la promesa se ofrezca como voluntaria a finales de año para criar, en su hogar y con sus propios recursos, alguno de los cerdos que el presidente del gremio adquiere con vistas a engordarlos durante el año y matarlos en noviembre para que sirvan de alimento durante las celebraciones del gremio del próximo año o como caja de ahorros de la sociedad. Para ello, el devoto se llevará a su casa el animal y se hará cargo de su crianza durante todo el año, lo que le implicará pagar su alimentación y el veterinario en caso de ser necesario. Pasado casi un año, la persona deberá regresar con el cerdo ya adulto a casa del patrón del gremio y allí entregárselo para que su carne sirva como ingrediente principal en los platos de guisos especiales de fiesta que prepararán las mujeres.

⁴⁸ En este sentido, el santo patrón como el símbolo religioso por excelencia que es para los habitantes de Nunkiní, aún a su figura una parte importante de las creencias y de las prácticas religiosas que ponen en juego los vecinos de la población, tanto a nivel comunitario como individual. De esa forma, gracias a la acción y a la presencia del santo patrón “el *ethos* del grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, [la cual] se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida” (Geertz, 2005: 89).

Finalmente, otra formula muy popular entre las familias de Nunkiní para invocar y atraer hacia ellas, según sus necesidades, la protección o las bendiciones de San Diego, es la de prometer que durante la madrugada del día 13 de noviembre, acudirán todos sus integrantes en pleno, acompañados por una banda de música, hasta la casa del santo patrón en la iglesia de la población, para allí “cantarle las mañanitas al santo” con motivo del día de su cumpleaños que recién inicia. Dicha promesa implica, amén del pago de los músicos que acompañarán a la familia hasta la iglesia para entonar los cánticos (que puede ser una típica charanga hasta un mariachi), organizar previamente una recepción pública y abierta en el domicilio familiar. Para poder llevar a cabo esta recepción, los integrantes de la unidad residencial (ayudados por otros familiares no residentes), se reunirán desde la mañana del día anterior para colaborar en la preparación de las comidas (tamales, galletas) y bebidas calientes (café, chocolate) que repartirán gratuitamente entre todos aquellos vecinos que acudan a la vivienda y permanezcan despiertos durante toda esa noche acompañando a las distintas familias que cada media hora van y vienen desde sus viviendas hasta la iglesia de la localidad, dando debido cumplimiento a sus promesas de “llevarle serenata” a San Diego para felicitarle por su aniversario.

Hasta aquí he tratado de referir la casi interminable gama de mecanismos que tienen para relacionarse o intercambiar “favores” los vecinos de Nunkiní con su santo patrón. Como hemos podido constatar mientras repasábamos la enorme variedad de promesas existentes en la localidad, la heterogeneidad y el dinamismo que llegan a adoptar estas formulas de canje entre hombres y númenes son enormes y, si bien todas siguen una suerte de patrón común pautado por la “tradición”, cada una de ellas, materializadas a nivel individual o familiar, representan una clara muestra de la flexibilidad y la particularidad que envuelven este tipo de acciones. A su vez, los diferentes tipos de “votos” que hacen los nunkinienses son una prueba irrefutable de la gran originalidad de la que hacen gala a la hora de reactualizar los lazos que enlazan sus destinos con el de quien se considera el principal mecenas sobrenatural de la localidad. Al mismo tiempo, las promesas y sus implicaciones nos hablan de un tipo de vínculo entre los implicados cuyo equilibrio estará basado en el mantenimiento de los intercambios recíprocos que han de sustentar las relaciones que se dan entre los seres humanos y el santo patrón (en particular, pero con todas las entidades sagradas en general), donde los favores que los fieles reciben de la entidad sagrada han de ser constantemente reintegrados a ésta de una manera inmediata y equitativa según lo

acordado previamente, evitando así provocar su cólera y más que posible venganza, misma que puede arribar en forma de una enfermedad o incluso con la muerte de un miembro de la familia.⁴⁹ Finalmente, el modo en que se realizan las promesas nos habla de un sentimiento de cercanía latente entre los seres humanos y los personajes sagrados, mismo que permite a los primeros interactuar con los segundos sin necesidad de contar para ello con un especialista religioso que moldee o dirija las acciones destinadas a este fin. Así, a través de la pluralidad de vías que llegan a adoptar las promesas, cada vecino o familia de Nunkiní puede, si así lo desea, entablar desde su propio altar doméstico una relación directa con el santo patrón, atendiendo únicamente a las propias necesidades y posibilidades que pudieran tener, en cada momento, sus diferentes miembros a título individual o la familia como colectividad. Finalmente, el carácter íntimo y privado que pudiesen adoptar las promesas en su origen y formulación contrasta con el carácter abierto y comunitario que adoptan durante su cumplimiento, cuando el formulante (ayudado en muchos casos por su familia) ofrece públicamente sus muestras de agradecimiento por haber visto atendidas y cumplidas sus peticiones gracias a la intervención del poder milagroso del santo. Pagando al santo las promesas que se le hicieron, las familias extensas reafirman sus lazos de solidaridad y refuerzan la unión entre sus miembros durante los trabajos conjuntos que son necesarios para lograrlo (sobre todo en aquellas relacionadas con los gremios). Por su parte, la colectividad se ve doblemente beneficiada cuando los fieles cumplen con las obligaciones que adquirieron ante San Diego por medio de sus promesas. Primero porque sobre sus miembros recaerá todo un aluvión de presentes de diferente naturaleza que ayudan, en cierta medida, a redistribuir una parte de los excedentes de riqueza que acumulan ciertos vecinos entre el común de la comunidad, evitando así la acumulación excesiva de bienes en las manos de un pequeño grupo de familias. Y segundo, porque gracias entre otras cosas a este flujo de “generosidad” que se vive durante los periodos de fiesta dedicados al santo en el seno de la localidad (cuando se cumplen la mayoría de las promesas), los integrantes de la sociedad local dejan al margen sus diferencias y viejas rencillas para visualizarse

⁴⁹ No debemos olvidar que una de las aflicciones comunes entre los mayas peninsulares es la denominada como “*promesa*”. Ésta se desencadena por la acción punitiva de los santos o las ánimas e “incluyen los males que resultan del incumplimiento, por parte del sujeto, de una promesa en la que los santos, o las ánimas, han sido citados como testigos y garantes de su futura realización” (Gutiérrez, 2000: 94). Con anterioridad referí varios ejemplos de castigos enviados por San Diego en contra de individuos que osaron faltar a su promesa; en uno de ellos, incluso, el castigo acabó con el fallecimiento de la olvidadiza persona. En otros casos, el castigo del santo va encaminado a provocar que el terreno familiar “se eche a perder”, lo que ocasiona que mueran los animales y no produzcan los árboles frutales que en él se encuentran (Quintal, 2003a: 305).

como una colectividad unida. Será entonces cuando aflore entre los vecinos con mayor intensidad el sentimiento de pertenencia a una comunidad con una identidad propia y diferenciada, que se afirma como tal por medio del culto a una figura sagrada de marcado carácter local, como lo es San Diego, que es compartido por la gran mayoría de sus integrantes (Báez-Jorge, 2008). Como colectividad asistirán, año tras año, a la reedición y ratificación de aquel pacto mítico de intercambio y atención mutua que suscribieron en una época muy antigua (y casi olvidada) sus antepasados con San Diego, con el que han compartido y continuarán compartiendo una historia mítica común y el anhelo de un futuro que les garantice la supervivencia como colectivo diferenciado. Una supervivencia que estará estrechamente vinculada al compromiso que sigan demostrando los hombres a la hora de reintegrar a los númenes que rigen sus vidas los favores que de ellos reciben.

Rezoes de carácter público en las viviendas: rosarios en honor a San Diego.

A pesar de su estrecha vinculación con los ámbitos públicos y comunitarios de la población donde acontecen buena parte de sus celebraciones, el santo patrón también es festejado de forma colectiva en espacios que *a priori* se encuentran restringidos al uso privado de las familias como son los solares y las viviendas. Durante tan señaladas ocasiones, estos espacios domésticos pasan a convertirse en lugares públicos de reunión donde participan y asisten buena parte del círculo social de la familia anfitriona, compuesto tanto por los familiares afines, consanguíneos y rituales, como por las amistades y vecinos cercanos. Incluso se darán casos en que, como sucede en los gremios durante un periodo de tiempo concreto, la celebración de un rezo en el seno de un hogar será totalmente abierto a cualquiera de los miembros de la comunidad que desee asistir y tomar parte activa en él. Aunque nuestro interés se centrará a continuación en los rezos en honor a San Diego que se organizan en las viviendas, hay que destacar que muchos de los rezos de novenas que organizan los habitantes de Nunkiní tienen como destinatarios otros personajes sagrados vinculados al panteón católico. Especialmente destacados por su número son los que destinan a honrar a la Virgen de Guadalupe durante el mes de diciembre, al Santo Cristo en agosto, al Divino Niño, o a Santiago de Halachó (santo patrón de la vecina localidad de Halachó y considerado el “hermanito” de san Diego).

Por su parte, son varios los hogares en Nunkiní cuyos integrantes organizan rosarios y novenas dedicados a San Diego a partir del 3 de noviembre, cuando dan

comienzo en la población las fiestas patronales. La mayoría de estos rezos tienen un carácter privado, íntimo y familiar, concentrando frente al altar de la vivienda donde se desarrollará el rezo a los integrantes de la familia nuclear que conforman el núcleo doméstico, pudiendo, en ocasiones, asistir a los rezos algún que otro miembro de la familia extensa. Este tipo de rezos no implican, por lo general, ningún gasto o preparación especial por parte de las familias que los organizan, siendo la mayoría de las veces las propias mujeres las que “cantan” el rezo. Estos rezos consisten en recitar un rosario completo frente a la imagen doméstica del santo, al cual se dedica la oración con motivo de su mes de celebraciones. El momento del día en que transcurre esta acción suele ser en las tardes, cuando ya ha anochecido sobre Nunkiní. La duración de los rezos no supera los 40 minutos y al concluir todos los presentes se levantarán para retomar sus actividades cotidianas.

En el caso de las novenas, el rezo será igual pero se repetirá durante nueve noches seguidas. Las acciones y gestos que suelen acompañar la recitación del rosario por parte de los asistentes van desde persignaciones en varios momentos del rezo, una gestualidad que denota una profunda reverencia hacia la imagen del numen y un tono de voz tenue, hasta la colocación de flores frescas sobre el altar (que se irán sustituyendo cada pocos días durante todo el mes) y el encendido de una o dos veladoras de color blanco sobre el altar, mismas que permanecerán encendidas hasta que se consuman completamente. Esta variedad de rezos, sencillos y privados, que se suceden en varios hogares de Nunkiní simultáneamente, tienen como función celebrar, alabar y honrar al santo patrón de la localidad a lo largo de todo el mes en que éste celebra su “aniversario”, solicitándole, al mismo tiempo, su protección y bendiciones generales a partes iguales, para los integrantes del hogar y el resto de sus familiares. Se consideran actos de devoción y afecto hacia el santo, propio de buenos creyentes, y no obligan al numen a nada en concreto, aunque sí se espera que sean tomados en cuenta a la hora de que la familia tuviese que solicitar su ayuda ante una situación de crisis.⁵⁰

Hay otro tipo de rezos, también dedicados a San Diego, que implican mayor complejidad en su organización y resultan más costosos durante su desarrollo, al tiempo que también resultan más prolongados en el tiempo y requieren de la cooperación de un número de parientes más elevado en relación a los que hemos referidos más arriba. Lo

⁵⁰ En este sentido, utilizando la categorización de W. Christian, nos encontramos ante “oraciones afectivas generalizadas”, pues mediante ellas se alaba al personaje sagrado “o se hace profesión de amor [hacia su figura]”. A su vez, añade el mismo autor, “con tales oraciones no se espera [del santo] otro tipo de respuesta que la reciprocidad a ese amor generalizado” (1978: 129).

anterior es debido a que, además de hacerse el rezo propiamente dicho, la familia que lo hospeda tiene la obligación de realizar un *to'ox*, esto es: repartir gratuitamente varios platos de comida a cuantas personas hayan acudido al solar durante su transcurso. Esta variedad de celebraciones suelen tener un origen diferente que añadir al simple deseo de agradar u honrar al santo a través de la palabra. Buena muestra de ello será el caso del rezo al que me voy a referir a continuación, y que me servirá como ejemplo para señalar las características más importantes de estas acciones que, aun desarrollándose dentro del ámbito doméstico, adoptan un carácter manifiestamente público y comunitario en tanto que se celebran con el claro objetivo de que puedan asistir a ellos cualquier vecino que desee hacerlo. A través de estos actos de devoción, la familia convocante busca reintegrar a la comunidad, en forma de una comida suculenta, el milagro que ellos recibieran del santo en el pasado. Y es que, en el origen de este tipo de rezos públicos que se desarrollan en los domicilios, suele estar siempre una promesa a San Diego formulada por el cabeza de familia. El rezo se convierte así, en una forma de pago de los hombres hacia San Diego. Cronológicamente, estos actos devocionarios se suceden a lo largo de todo el mes de noviembre en diferentes hogares repartidos por los distintos “rumbos” o barrios de la localidad, insertándose, de esa forma, en la dinámica festiva de celebraciones comunitarias dedicadas al santo patrón con motivo de las fiestas patronales.

En el caso particular que nos ocupará de aquí en adelante, el rezo tiene lugar en el interior de una vivienda de “estilo tradicional” maya (es decir, con techo de guano y paredes de maderas locales y selladas con adobe), situada en uno de los barrios de la localidad.⁵¹ Su organizador y patrocinador es un hombre anciano, conocido bajo el apelativo de don Ventur, bastante popular entre sus vecinos por ser al mismo tiempo “huesero” y el costurero encargado, desde hace ya muchos años, de bordar hipiles para el uso diario y ternos para las fiestas; también confecciona los estandartes que cada año le encargan sus vecinos, mismos que después entregarán a los gremios como pago a las promesas que formularon ante el santo patrón. “*El rezo*”, como denominan a la celebración que va a tener lugar en su casa todos los habitantes de Nunkiní que me la refirieron, consta de dos acciones muy bien diferenciadas por los espacios donde se

⁵¹ La población de Nunkiní cuenta en la actualidad con seis barrios: San Francisco, San Isidro, San Martín, San Román, La Guadalupe y el Divino Niño, siendo los dos últimos los de más reciente creación. Todos ellos reciben también el apelativo de “rumbos”, y tienen su centro neurálgico y de reunión de sus vecinos en las capillas que se levantan en sus plazas. Para mayor información sobre el tema de los barrios y su importancia en el tejido social interno de las comunidades mayas peninsulares actuales pueden consultarse los trabajos de Quintal (2003b) y Rosales y Rejón (2006).

llevan a cabo y por el tipo de acciones que se realizan, aunque ambas están íntimamente vinculadas en sus motivaciones: festejar al santo patrón. Tenemos que por un lado, dentro de la vivienda de don Ventur, se desarrollará el rezo propiamente dicho. Para ello se colocarán en dos sillas a escaso medio metro enfrente del altar doméstico dos rezadoras⁵² vestidas con el hipil tradicional. Las dos han sido contratadas por el organizador del rezo para que “canten” ocho rosarios consecutivos “*en honor a San Diego*”, lo que supondrá más de cuatro horas seguidas de rezos dentro del hogar. Detrás de las rezadoras, ambas mujeres vecinas de la localidad y con edades por encima de los cuarenta años, se colocarán tres hileras con cinco sillas de plástico cada una para que puedan sentarse en ellas los vecinos que acudan a “*escuchar el rezo del santito*”. Mientras las profesionales de los rezos recitan a gran velocidad las oraciones que miran de reojo en los desgastados y despastados librillos de oraciones que trajeron consigo, colocan y prenden veladoras blancas sobre el altar cada vez que concluyen el rezo de un rosario y antes de iniciar el siguiente. Durante el transcurso de los rezos, ambas mujeres se irán arrodillando ante el altar, se santiguarán varias veces y se volverán a sentar, repitiendo esta misma sucesión de acciones alternamente cada pocos minutos.

Por otra parte, en el patio trasero de la vivienda, ajenos por completo a la escena de recogimiento y devoción que está teniendo lugar simultáneamente dentro de la casa, la situación que se vive es diametralmente opuesta. En el interior de la cocina familiar que hay detrás de la vivienda de don Ventur, en el solar (pues en este terreno hay varias casas más, pertenecientes a los hijos varones del patrón) se encuentran varias mujeres (hijas y yernas del organizador del rezo, que es el cabeza de familia) divididas en dos grupos: uno cocinando los alimentos que se ofrecen a los visitantes y el otro torteando sin descanso las tortillas de maíz. Por otro lado, varios hombres de mediana edad (hijos, sobrinos y yernos del organizador del rezo) no paran de entrar y salir de la cocina en

⁵² Las rezadoras son mujeres especializadas en “cantar” rezos que son contratadas por las familias para acudir a sus hogares a recitar diferentes tipos de oraciones, según la ocasión. A diferencia de lo que sucede en otras poblaciones mayas de la Península de Yucatán, como en X-Yatil o X-Pichil (Quintana Roo), en Nunkiní no he localizado hombres que se dediquen a estas tareas y funjan como *ah-kino’ob* (o rezadores como dicen). La influencia de las rezadoras se circunscribe únicamente a la esfera ritual y cobran por su trabajo una cantidad simbólica de dinero (15 ó 20 pesos por rezo), además de recibir una parte de los alimentos que se sirven a los invitados durante el rezo. Aprender la variedad de rezos requiere de una gran dedicación y vocación, pues son necesarias muchas horas de práctica. A diferencia de los *h-meno’ob*, las rezadoras no necesitan de una señal divina para serlo, basta con desearlo. En Nunkiní participan mayormente en rezos vinculados a rituales nominalmente católicos (rezos de difuntos y novenas a santos, principalmente, aunque también, cuando las contratan cazadores, rezan para pedir permiso de caza a los “Dueños” del monte), sin embargo, en otros lugares de la península, rezan también “como lo antiguo maya”: primicias, *hetz luum* [rezos para los dueños del terreno], *loj tzóon* y *loj semilla* (antes de sembrar, para que rindan)” (Ruz, 2002: 130-131).

busca de platos que servir a los vecinos que han ido llegando a escuchar el rezo y se encuentran repartidos por el patio. Además, una gran mesa de madera y varias sillas de plástico han sido colocadas sobre un claro del solar, a pocos metros de la cocina, como centro de reunión para que los invitados que han ido llegando y los familiares que se disponen a hacer un descanso puedan sentarse a comer y conversar mientras les sirven la comida. Don Ventur, por su parte, no para ni un segundo de trabajar. Lo mismo sale de la cocina cargando varios platos (desechables) de comida para los invitados, que remueve el caldo de pavo que está calentándose en una marmita sobre la lumbre, entra en la casa a enterarse del cómo transcurre el rezo, o está dando indicaciones a sus hijas y yernas sobre lo que le falta o sobra al guiso que están cocinando. Las cantidades de comida que se preparan desde el día anterior son enormes, pues nadie sabe a ciencia cierta cuántas personas puedan llegar a pasar por la casa durante las cuatro horas que durará el rezo. Cualquier vecino que haga una visita, aunque no se quede a escuchar el rezo del rosario completo, será inmediatamente invitado a pasar y a tomar asiento en la mesa que hay en el solar o dentro de la vivienda, donde se está desarrollando el rezo propiamente dicho, para después obsequiarlo con un menú completo de “rezo”. Éste estará conformado por bebidas y tres platos servidos en tres tiempos. El primer plato es un caldo caliente de pavo muy especiado y recién hecho; el segundo son cuatro panuchos con carne de pavo deshebrada y frijol dentro de la tortilla de maíz frita; el postre consiste en un vaso con gelatina de fresa. Todos los platos se acompañan por abundantes cantidades de tortillas de maíz hechas a mano y servidas dentro de dos grandes *lek*⁵³ que son depositados en el centro de la mesa para que sean los propios comensales quienes se sirvan al gusto (cada cierto tiempo los *lek* son rellenos por las mujeres con tortillas recién sacadas del comal). Para beber acompañando los alimentos mencionados se distribuye entre todos los presentes un refresco embotellado y, posteriormente, un vaso de horchata fría de arroz cuando se ha servido el postre.

El hecho de repartir gran cantidad de comida de forma gratuita entre los vecinos supone, por la cantidad de horas de trabajo que implica para todo el grupo familiar y los gastos económicos que acarrea para el organizador, la actividad fundamental que implica la organización de un “rezo”. Y es que no sólo se regala comida a quienes arriban a escuchar el rezo, eso parece ser lo de menos. Se dan casos de vecinos que

⁵³ Variedad de jícara de gran tamaño y robustez que se emplea, una vez se ha vaciado de carne y se ha dejado secar, como contenedor de las tortillas de maíz durante las comidas. Por sus cualidades aislantes, en su interior las tortillas se consiguen mantener calientes (“sabrosas”) por un lapso de tiempo prolongado.

únicamente pasan por el solar a saludar a don Ventur y a recibir una porción de alimentos que llevarán a sus hogares, donde las compartirán con sus mujeres o maridos e hijos, sin ni siquiera haber entrado a la vivienda a escuchar el rezo por unos minutos, o sin que pasaran por el solar para convivir con la familia de don Ventur (eso sí, el “patrón”, como le dicen hoy los familiares que le están ayudando, siempre sale a saludar y a recibir personalmente a cualquier “invitado” que haga aparición por la casa aunque sea sólo por unos minutos). Incluso a los niños que pasan en sus bicicletas por la puerta de la casa se les obsequia regalándoles vasos de gelatina o de refresco y dulces variados. Así, no hay duda de que la actividad más relevante durante el transcurso de este tipo de “rezos” sea el ofrecimiento gratuito de comida abundante a la comunidad bajo el auspicio y la motivación de hacerlo “*en honor al Santito*”, y con motivo del rezo que se realiza en su nombre, lo que inmediatamente le concede al acto un aura de sacralidad importante y reconocida por todos los presentes. Y es que nadie olvida que el motivo último de todo cuanto acontece y reciben durante su estancia en el terreno o la vivienda de don Ventur, es gracias al intercambio pactado y simbólico que se da entre éste y el santo patrón de la población.

Lo que resulta bastante paradójico, al menos a simple vista, es que mientras todos los asistentes (hasta 25 personas llegan a coincidir al mismo tiempo) y la actividad festiva se concentran en el solar de la vivienda y en la comida que en él se prepara y regala constantemente, el rezo propiamente dicho, que transcurre dentro de la vivienda, es seguido a penas por cuatro mujeres de edad avanzada (que se suman a las dos rezadoras). El propio don Ventur, el patrocinador del evento, no interviene ni asiste al rezo más que por fugaces instantes en los que entra en la casa para llevarles comida o bebida a las rezadoras o algún otro invitado, y acto seguido regresar al trabajo en el patio. A pesar de ello, nadie pondrá en duda que los ocho rosarios que se le están dedicando al santo patrón son de parte suya, aunque él no haya participado ni asistido a la mayoría de la cantada del rezo, y como tal los recibirá el santo patón. La certidumbre en esta creencia parece estar en el hecho de que fue él y no otro quien pagó a las rezadoras porque hicieran el rezo en su nombre, además de que también pagó por toda la comida que se regalará en su casa durante todo el día. Además, don Ventur tiene justificación para no estar presente durante el rezo, pues debe estar en todo momento atendiendo correctamente a sus invitados que a cada instante entran y salen de su propiedad, velando porque no les falta nunca nada que beber y comer. De esta forma, todos los presentes, y los no presentes, coinciden en afirmar que es don Ventur quien “*le*

da su rezo a San Diego” o “le ofrece un rezo al Santito”, para dar cumplimiento así a la promesa que le formuló al santo hace ya muchos años.

Efectivamente, el propio don Ventur (y algunos de sus familiares después que él) me explicaba, mientras se afanaba en trocear el cuerpo de un pavo adulto, que el motivo principal que le llevó a decantarse por la organización de esta celebración pública tan costosa, asumiendo él mismo todos los gastos que se pudieran derivar de ella y cargando a su propio núcleo familiar⁵⁴ con dos días enteros de intenso trabajo conjunto, era poder dar debido cumplimiento a una promesa que le hiciera al santo hace ya muchos años. Queda así patente que la motivación para realizar la celebración está en la figura de San Diego y su milagro (que obró para favorecer al patrocinador de la fiesta, motivo por el cual ésta se festeja cada año), así como el deseo (y la necesidad) de don Ventur de congraciarse cada año con él. De hecho, la celebración de este rezo en particular tiene mucho de negociación entre el humano y el santo, pues es el resultado final de una serie de cambios habidos en la fórmula originalmente prometida por don Ventur a San Diego para reintegrarle el favor que recibiera de su parte.⁵⁵ En este sentido, el interesado me explicaba como él había sido socio de uno de los gremios de campesinos de la localidad durante cincuenta y dos años, hasta que una disputa con otros socios y el patrón del gremio le hizo abandonarlo. El origen del pleito fue, según su versión, la envidia que le tenían los demás, pues: *“me decían que no iba a trabajar con ellos [al gremio], pero no es cierto, así, era pura envidia que tenían”*. El caso es que don Ventur acabó por abandonar ese gremio, al que había pertenecido desde hacía más de cinco décadas y al cual ingresó con motivo de una promesa, para evitar tener mayores disputas con quienes le acusaban de no trabajar lo suficiente a favor de la sociedad. Después de su salida, confiesa el propio protagonista, *“estaba yo con mucha preocupación en mi cabeza, así, para que el San Diego no pensara que lo estaba abandonando cuando me quité del gremio porque no lo quería yo faltar al promesa (sic.) que le tengo hecho al Santo”*. Por consiguiente, y para evitar que San Diego le

⁵⁴ Tal y como sucede en Nunkiní (aunque mayormente dedicadas a otros santos que no son el patrón de la localidad, especialmente a la Virgen de Guadalupe, al Divino Niño o a los santos epónimos de los barrios), a decir de Rosales y Rejón, en las poblaciones indígenas del sur de Yucatán también son numerosos los ejemplos de “familias que realizan novenas o pequeñas fiestas en torno a un santo, en las que participan primordialmente la familia extensa del patrón, pero a la que suelen invitarse a otros parientes y vecinos” (2006: 1057).

⁵⁵ El milagroso favor del santo había llegado bajo la forma de la sanación de una grave enfermedad de la vista que amenazaba con dejar ciego a don Ventur. Según cuenta él mismo: *“abracé al santo y le pedí mucho que devolviera mi vista, si me lo devolvía [la vista] iba yo a seguir trabajando, sino ya estuvo [...] me lo curo y ya pude ver, puedo trabajar porque es muy milagroso el santo”*.

castigara por faltar a su promesa, nuestro protagonista se vio en la disyuntiva de tener que buscar otra fórmula para seguir reintegrando a San Diego, tal y como se había comprometido a hacerlo cuando formuló una promesa de carácter vitalicio a cambio de recuperar su vista. En un principio, cuenta el propio implicado, decidió cambiar su participación en el gremio por acudir todos los años el 13 de noviembre al atrio de la iglesia después de la procesión “*a regalar comida, cada año una cosa diferente*”, con la esperanza de que “*el Sandieguito me perdonara porque no iba a salir ya más con el gremio*”. Así lo estuvo haciendo durante varios años hasta que desde hace seis decidió cambiar de fórmula y “*organizar un rezo en la casa*” (como el que hemos referido), a celebrarse los 19 de noviembre de cada año.



10. Interior de la vivienda de don Ventur, donde dos rezadoras “cantan” el rezo en honor a san Diego frente al altar doméstico.



11. Familiares de don Ventur colaboran en la preparación de los alimentos que se repartirán entre los asistentes al rezo.

Así, gracias a la fiesta que organiza anualmente y de forma simultánea en su domicilio y su solar, don Ventur cumple con un doble objetivo: por un lado festeja y honra a San Diego a través de los rezos que él paga para que “canten” las rezadoras y, por el otro, da debido cumplimiento a la promesa que le hiciera hace ya mucho tiempo y por la que se comprometió a trabajar todos los años por él (preparando y entregando comida a sus vecinos en nombre de San Diego). Pero además de estos dos objetivos personales reconocibles, para lograr que la celebración pueda desarrollarse adecuadamente, el anciano costurero debe recurrir -para que le ayuden con los preparativos previos al “rezo” y durante su desarrollo- al apoyo de los integrantes de su familia extensa patrilineal,⁵⁶ quienes a su vez reciben las visitas y la ayuda, durante esos

⁵⁶ Se trata de las mismas “*Patrilineal great families*” que retratara Robert Redfield en la primera mitad del siglo XX, cuya importancia no decayó en Chan Kom entre 1931 y 1948 (1970: 81). En las

dos días de labores intensas, de otros parientes que se incorporaron a la familia por medio de alianzas matrimoniales (no sólo esposas, también cuñados, suegros o hermanos de la esposa) o mediante el compadrazgo y la afinidad con el patrón. Lo anterior provoca que, con dos días de antelación a la fecha en que se llevará a cabo “el rezo”, una gran cantidad de personas de distintas edades se congreguen en el solar de don Ventur para colaborar en la celebración, bien sea aportando su propia fuerza de trabajo para la preparación de los ingredientes, o bien llevando y prestando alguno de los insumos de cocina que serán imprescindibles a la hora de cocinar los alimentos (grandes ollas sobre todo, pero también cuchillos, cucharas, etc.) que se repartirán durante el rezo a todos aquellos vecinos y familiares que hagan acto de presencia en el solar durante la celebración.

De esta forma, y con motivo de estas celebraciones familiares de carácter público, tanto los lazos de solidaridad interna como los de intercambio de bienes materiales y de trabajo entre los integrantes de las familias extensas locales se verán, al mismo tiempo, reeditados, reactivados y reforzados, gracias al trabajo conjunto y organizado que harán en honor a San Diego todos sus miembros. En estas ocasiones y durante los días previos, las familias se muestran de cara hacia el resto de la comunidad como organizaciones sociales armónicas, compactas y sin fisuras internas, a cuyo frente siempre aparecerá destacada la figura de un “patrón” (en el caso que nos ocupa, don Ventur) que verá reforzada su jerarquía y reconocimiento como cabeza de familia, a quien todos consultan y en torno al cual todos se agrupan a la hora de celebrar al santo patrón. Esta unidad y solidaridad entre familiares da como resultado el hecho de que una sola familia pueda ser capaz de organizar con éxito celebraciones similares (en gastos económicos, tiempo de trabajo e invitados) a las que llevan a cabo los gremios pequeños y medianos que existen en la población, pero sin la obligación de tener que recurrir para ello a la colaboración igualitaria y obligada de individuos que son ajenos al núcleo de la familia extensa. También durante los preparativos y la celebración se refuerzan los roles de género y edad dentro de la familia. Por ejemplo, los hombres se encargan de recibir a los visitantes y servir platos, mientras las mujeres no abandonan la cocina y la elaboración de tortillas. Al mismo tiempo, los niños (nietos de don Ventur)

comunidades actuales habitadas por mayas peninsulares estas “parentelas con énfasis patrilineal” se mantienen integradas por tres generaciones distintas: el abuelo de ego, tíos y primos, hermanos y sobrinos, hijos solteros y casados, que se identifican como miembros de una misma “familia”. Todos ellos interactúan reconociendo como cabeza de su familia al abuelo, el hermano mayor o menor, quien heredó el solar y los santos familiares (Quintal, 2003b). Estas parentelas suelen reunirse con motivo de celebraciones religiosas, como la que acabamos de referir, o para participar en la política local.

permanecen en todo momento dentro del solar acompañando a sus progenitores, ayudándoles cuando se lo requieren y jugando con sus primos o hermanos el resto del tiempo. De esta forma se les socializa, desde una edad muy temprana, tanto en la importancia que tiene la familia y su cohesión para afrontar con éxito las ocasiones que requieren de un trabajo coordinado de alta intensidad (que en esta ocasión es una fiesta, pero que podría ser la quema y limpia de un terreno para la siembra o el deshierbe de una milpa), como en la transcendencia de responder adecuadamente al compromiso familiar de honrar a San Diego cada mes de noviembre.

Pero además de fortalecer anualmente la cohesión interna entre los integrantes de las familias extensas, hacia el exterior del núcleo familiar, este tipo de celebraciones en honor al santo local también traen aparejadas consigo un reforzamiento de las redes de colaboración e intercambio recíproco con otros vecinos del “rumbo” donde se vive, quienes a su vez son miembros de otras familias de la comunidad. Más concretamente, entre los miembros de las familias anfitrionas de los rezos y aquellas otras familias vecinas que asistieron al rezo o ayudaron, de alguna forma, a que éste se pudiera llevar a cabo (prestando algún insumo de cocina, por ejemplo). La ayuda que prestaran los vecinos les será reintegra puntualmente a la conclusión del festejo bajo la forma de una generosa porción de comida que, en caso de no haber asistido al rezo a recogerla, les será llevada hasta sus domicilios por algún familiar de don Ventur. Lo anterior, sin duda, es solo una muestra de cómo estas celebraciones familiares pero de carácter público ayudan a mantener un cierto grado de cohesión interno entre los vecinos de la comunidad, mismo que se refuerza aún más entre aquellas familias que habitan en un mismo “rumbo” o barrio de la población (como sería el barrio de San Francisco en el ejemplo que nos ocupa).

En el terreno simbólico tenemos que estas fórmulas de trabajo familiar conjunto y organizado potencian y dan forma a una identidad familiar que se refuerza a partir de la devoción compartida y echa pública por todos sus integrantes hacia la figura del santo patrón de la localidad. Lo anterior, a su vez, permite que los integrantes de las familias de Nunikiní que organizan o participan en los diferentes “rezos” que tienen lugar en honor a San Diego se adhieran con fuerza a una identidad superior de carácter comunitario, que encuentra en la devoción compartida por toda la comunidad a este personaje sagrado uno de sus pilares más visibles e importantes.⁵⁷ Al mismo tiempo, el

⁵⁷ En este sentido coincide plenamente con Félix Báez-Jorge cuando afirma que: “[los santos] devienen en piezas fundamentales de un lenguaje simbólico que es, simultáneamente, pasado y presente

tomar parte activa en estas formas de devoción familiar genera, entre quienes participan en ellas, la certidumbre de estar dando cumplimiento correcto a una obligación familiar hacia San Diego con carácter histórico, misma que además, en caso de ser atendida correctamente, les redituará beneficios particulares en el plano individual de las relaciones (y peticiones) que cada uno mantiene de forma autónoma con su santo patrón. No en vano, a cualquiera de los participantes que se le cuestione sobre cuáles fueron las motivaciones que le llevaron a involucrarse en los trabajos que desempeña junto a su familia durante los dos días que duran los preparativos y la fiesta del rezo, no dudará un instante en invocar a la devoción que profesa a su santo patrón como la primera y principal justificación. Una vez más constatamos como desde el umbral de lo doméstico, a un nivel familiar, hasta el ámbito comunitario, la lógica del intercambio mutuo de favores subyace como base primordial para cualquier relación que pueda darse entre los hombres y los seres poderosos del ámbito local, como lo es el santo patrón. Mantener viva esta dialéctica de “regalos” mutuos se hace imprescindible para que la vida de la comunidad y de sus habitantes pueda seguir transcurriendo bajo la atenta vigilancia y constante protección del santo patrón, con el objeto último de que su poder milagroso mantenga alejadas las posibles desgracias y crisis que constantemente amenazan la existencia de los hombres.

Finalmente, todas las expresiones de devoción vistas hasta aquí (rezos, novenas, fiestas domésticas, etc.) tienen en común el hecho de no requerir del permiso o la presencia de ninguna jerarquía de la iglesia católica para poder ser llevados a cabo, ya que tanto su organización como su desarrollo corren, exclusivamente, por cuenta de los propios habitantes de Nunkiní. Esta autonomía que existe en el ámbito privado de la devoción (y que como veremos se extiende también al comunitario) “permite a sus protagonistas indígenas administrar con fantasía creativa y con firmeza de decisión el producto secular de la cristianización [que en nuestro caso es el santo patrón]” (Lupo, 2008: 27). Lo anterior engarza a la perfección con la creación de una identidad comunitaria que encuentra en las diferentes y particulares formas de devoción al santo patrón puestas en práctica por los nunkinienses elementos que funcionan tanto como “aglutinadores internos” con los que se identifican buena parte de los vecinos de la

de las modalidades asumidas por la conciencia de los agregados sociales en los cuales arraigan, y a quienes proporcionan marcos de identidad comunitaria y lealtad étnica” (2008: 77). O como diría A. Lupo: “las figuras de los santos, mucho más que las del Dios único y absoluto del cristianismo, han llegado a constituir para los indígenas los símbolos catalizadores del ethos de las comunidades que, entre otras cosas, se definen a través de su culto” (2008: 24).

localidad, como “diferenciadores externos” que les permitirán a éstos tomar conciencia de sus propias particularidades locales en relación a las que son propias de otras poblaciones del entorno (Báez-Jorge, 2008). De esta forma, vemos reforzada la tendencia de los grupos amerindios por “definir la propia identidad no tanto en términos somáticos o “étnicos” sino principalmente en términos territoriales (a partir de las unidades sociales mínimas, como las redes familiares, hasta la predominante dimensión comunitaria, con una extensión máxima que raramente supera los niveles regionales)” (Lupo, *op. cit.*: 26-27).

Primer acercamiento a las celebraciones comunitarias en honor al santo: la fiesta patronal y los gremios.

Por encima de los ámbitos individual y familiar de devoción vistos hasta este momento, las celebraciones dedicadas a San Diego de Alcalá alcanzan su máximo apogeo cuando implican en su desarrollo a la comunidad como conjunto. Es durante esos momentos privilegiados de unidad, solidaridad y armonía comunitaria que representan las fiestas patronales, cuando el colorido y la riqueza ritual y simbólica se ponen al servicio de la devoción al santo patrón. Es entonces cuando su figura se yergue con fuerza como el referente indiscutible de una identidad que es compartida por todos los que participan en la fiesta, y que posee una delimitación territorial esencialmente local.⁵⁸ Dicha identidad encuentra su sustento en la creencia compartida por la inmensa mayoría de los vecinos en un santo patrón que todos sienten como “propio”, y al cual imaginan dotado de una serie de fuertes poderes milagrosos (mismos que ya ha demostrado en diferentes episodios de la historia local para proteger tanto el territorio común de la población como a sus propios habitantes).⁵⁹

Por su parte, estas creencias se manifiestan públicamente todos los años en las mismas fecha de una forma colectiva que viene pautada tanto por la “tradición” que emana de los “antepasados” y de la historia mítica de la localidad, como por la devoción

⁵⁸ Sobre las celebraciones dedicadas a los santos patronos en las poblaciones mayas asentadas en el estado de Campeche, comparto plenamente las opiniones de Mario Ruz cuando éste afirma que: “constituyen momentos privilegiados para reafirmar los lazos comunitarios y, por ende, las identidades territoriales” (2007: 300 ss). A raíz de las acciones protectoras llevadas a cabo por el santo patrón dentro del territorio de la comunidad e immortalizadas en su mitología y a partir del ritual que se le dedica en Nunkiní, los individuos conforman un territorio simbólico asimilado con el de su propia comunidad.

⁵⁹ En este sentido, Jesús Lizama afirma que durante las fiestas dedicadas a los santos patronos de las poblaciones que conforman el municipio de Yaxacabá (Yucatán), los vecinos no sólo se celebran al numen por sus milagros “sino primordialmente por haber acompañado a los habitantes en los distintos momentos de su historia, sean estos felices o dolorosos” (2007: 78).

conjunta y presente a un personaje sagrado de marcado carácter local. De esta forma, el culto y las celebraciones en honor a San Diego vienen a engarzar el pasado y el presente de Nunkiní, reeditando cada año el compromiso de sus vecinos hacia su mecenas sagrado. Lo anterior lo ejemplifican los actores sociales a través de su participación masiva en las diversas celebraciones que conforman la fiesta patronal. Tanto en las de carácter “profano”, que durante todo el mes de noviembre y cinco días de abril dan forma y contenido a la parte lúdica de la fiesta patronal y de la “Feria”, como en los actos de devoción a san Diego (la parte “sagrada” de las celebraciones: misas, procesiones, rezos, gremios, etc.) que se suceden sin cesar durante su transcurso.⁶⁰ Esta gran variedad de devociones de carácter colectivo involucran, tanto en su organización como en su desarrollo, a diversos grupos de personas que, en función de sus creencias religiosas expresadas en la devoción al santo patrón, se organizan entorno a sociedades de creyentes (los llamados *gremios*) que permiten, además de homenajear y estrechar lazos con la imagen del ese santo, crear y fortalecer redes de colaboración, solidaridad e intercambio hacia el interior de la comunidad entre las familias extensas y los propios vecinos (más allá de las que ya existen a nivel familiar), acercar la figura sagrada del santo al resto de la población a través de procesiones y celebraciones cuya organización recae en un gremio distinto cada día.

Antes de pasar a exponer con detalle el funcionamiento de estas agrupaciones de devotos dedicadas al culto del santo patrón, voy primero a enunciar y señalar el orden cronológico en que se suceden las celebraciones de carácter comunitario y “sagrado” que tienen lugar durante el mes en que transcurren las fiestas patronales y en la llamada “Feria” que se organiza durante la Semana de Pascua en honor al santo. Posteriormente me ocuparé de referir, por separado, las características más importantes de cada uno de estos festejos.

⁶⁰ Es habitual, incluso desde la época colonial (Farris, 1992), que en todo el ámbito peninsular los indígenas mayas establezcan una clara distinción entre la parte “profana” y “religiosa” de las fiestas en honor a los santos patronos de sus localidades, aspecto este último que ya ha sido destacado por varios autores como una de las características más importantes y predominantes en la forma de celebrar a los santos en la Península (Villa Rojas, 1978; Redfield, 1944; Quintal, 1993 y 2003a: 323; Fernández y Negroe, 1997: 7; Ruz, 2007; R. Thompson, 1974). Como veremos Nunkiní no es una excepción a esta regla, tal y como lo demuestran, por ejemplo, los cientos de carteles publicitarios que para promocionar los festejos se pegan de postes y muros en toda la población y en las localidades circundantes, los cuales distinguen las actividades “profanas” (vaquería, bailes popular, corrida de toros, feria) de las “religiosas” (procesión, misas, novenas, gremios), siempre vinculadas a la iglesia de la localidad. Estos carteles no hacen si no expresar la división sagrado-profana que existe en las actividades que conforman la fiesta, a pesar de que cualquier vecino al que se le pregunte sabrá que todas ellas tienen su razón de ser en la figura de san Diego de Alcalá.

- **3 de noviembre:** Inicio de las fiestas patronales. Misa de bienvenida y descenso o “bajada” del santo patrón. Procesión y entrada a la iglesia del primer gremio.
- **13 de noviembre:** día grande de la fiesta, considerado el aniversario del santo. Misa en honor a San Diego, procesión de la imagen y reparto de regalos en el atrio en cumplimiento a las promesas formuladas durante el año.
- **3 de diciembre:** Conclusión de las fiestas. Misa de despedida y ascenso del santo al nicho más elevado de la iglesia. Salida de la iglesia y regreso al domicilio del patrón de los estandartes del último gremio.
- **Entre el 3 de noviembre y el 2 de diciembre:** desfile diario de un gremio desde la vivienda del patrón hasta la iglesia (excepción de los días 8 y 28 de noviembre que lo hacen dos) y todas las mañanas misas en honor al santo costeadas por cada uno de los gremios.
- **“Feria de abril”:** a desarrollarse en la Semana de Pascua, del martes (bajada del santo) al siguiente miércoles (subida del santo). Ocho días en los que desfilan tres gremios (de jueves a sábado), se monta un “tablado” (plaza de toros) en la plaza del pueblo y se llevan a cabo cinco corridas de toros: del jueves al lunes (siendo la última a beneficio de la iglesia). El domingo es el día grande, y se hacen la misa en honor al santo, la procesión por la plaza y la adoración comunitaria.⁶¹

Antes de continuar debo aclarar que durante la “Feria” que se le dedica a San Diego desde el martes de Pascua y durante la siguiente semana, desfilarán tres gremios distintos. Sin embargo, el último de los gremios señalados en el listado es el único que restringe su participación al mes de abril. Los otros dos que desfilarán durante la “feria” también lo hacen durante el mes de noviembre en sus propios días (12 y 13 de noviembre). De esta forma tenemos que dos gremios repiten su participación en el año, pues desfilan tanto en las fiestas patronales de noviembre como en la “feria” posterior a la Semana Santa. Al margen de esto, también es importante apuntar que existe un sentir mayoritario dentro de Nunkiní que apunta a que la “feria” es una celebración que a pesar de estar dedicada y realizarse en honor a San Diego, posee un carácter más lúdico

⁶¹ A diferencia de lo que acontece en Nunkiní en la mayoría de las poblaciones de Campeche, como Champotón o Hopelchén, hacen coincidir en las mismas fechas tanto la fiesta patronal como la celebración de una feria, donde además de las celebraciones de índole religiosas tienen lugar exposiciones artesanales, ganaderas o agrícolas, para tratar de aumentar las ventas aprovechando la afluencia de visitantes foráneos a la población (Ruz, 2007).

y menos “religioso” o “sagrado” que la fiesta patronal de noviembre. A ello contribuye, sin duda, el hecho de que en noviembre tiene lugar el que se considera el “aniversario” del santo (13 de noviembre), y que durante todo ese mes y hasta el 2 de diciembre desfilan a diario un gremio diferente, lo que supone que cada día el gremio en turno organizará bailes, misa y procesión en honor al santo patrón. Además, la de noviembre es considerada como la fiesta “tradicional”, ya que es la que se lleva realizando desde que hay memoria al respecto para conmemorar el “aniversario” del santo patrón y celebrar la protección que éste ha brindado y brinda a los vecinos de la comunidad. Mientras tanto, según algunos informantes, la “Feria” es una innovación relativamente reciente que se implementó con el objetivo de hacer coincidir las populares corridas de toros, los bailes tradicionales y los conciertos de los conjuntos más populares con el periodo vacacional de la Semana Santa. Se buscaba así que todos aquellos vecinos que entre semana deben desplazarse fuera de la población para trabajar (sobre todo los dedicados a la docencia en las escuelas de nivel inferior y medio) pudieran asistir, disfrutar y tomar parte activa en los festejos en compañía de sus familiares.⁶²

Las organizaciones de devotos: acercamiento a los gremios peninsulares.

Robert Redfield fue el primer antropólogo en señalar, en su etnografía sobre la población de Chan Kom, las peculiares formas que tenían de celebrar a sus santos patronos las comunidades indígenas de Yucatán a través de la articulación de sus actores sociales en agrupaciones denominadas “gremios”, cuya función esencial era rendir culto y dar protección a esos santos patronos (Redfield, 1944 y Redfield y Villa Rojas, 1962). Los gremios constituyen, en todo el ámbito peninsular, un referente indiscutible de la religiosidad local vinculada al culto y a las celebraciones que se les brindan a los santos patronos en todos los asentamientos de la región.⁶³ Por iniciar ofreciendo una definición de carácter muy general de lo que son y representan los gremios en la actualidad diremos que éstos son “asociaciones” o “grupos” de devotos de

⁶² En el apartado relativo a la Feria volveré a abordar la diversidad de opiniones que existen para explicar el porqué la Feria y las fiestas patronales se celebran por separado (cuando en las poblaciones peninsulares lo usual es que ambas tengan lugar en las mismas fechas).

⁶³ Los gremios han sido uno de los temas soslayados por la antropología dedicada al estudio de la etnia maya peninsular hasta las últimas dos décadas. Recientemente han destacado, entre otros, la exhaustiva etnografía realizada por Ella Fanny Quintal sobre los gremios del oriente de Yucatán (1993), los diversos trabajos de Francisco Fernández Repetto sobre las fiestas patronales en poblaciones del norte y el occidente peninsular (1995, 1997) y los gremios de la ciudad de Mérida (Fernández, 1990 y Fernández y Negroe, 1997), y el estudio de Maas Collí sobre la forma de organización de estas agrupaciones en la localidad de Huhí, Yucatán (2004).

una misma comunidad, encargados de solemnizar los festejos que se les dedican a los santos patronos (Ruz, 2007y Quintal, 2003a y 2003b).⁶⁴ Otros autores han hecho hincapié en el carácter laico y voluntario de estas organizaciones, pero siempre remarcando que sus “principales objetivos son organizar y ejecutar parcialmente las actividades religiosas desarrolladas durante las fiestas patronales” (Fernández y Negro, 1997: 5). Si bien en muchas poblaciones de origen y población indígena de la Península de Yucatán dichos grupos están conformados por conjuntos de personas organizadas a través de oficios diversos (Lizama, 2007: 80; Terán y Rasmussen, 2005: 184), en Nunkiní también los encontramos estructurados a través de redes de familiares consanguíneos, afines y rituales, así como por lazos de vecindad y amistad entre sus integrantes. Lo que resulta innegable es que a través de su participación en los gremios, los vecinos de las comunidades refuerzan sus lazos entre sí, al tiempo que “adquieren un sentido de identidad sectorial otorgado por su participación en la celebración de un santo” (Lizama, *ibídem.*).

A diferencia de lo que sucede en las Tierras Altas (Chiapas y Guatemala) y en otras áreas indígenas de Mesoamérica, donde el culto a los santos patronos desde la época colonial se organiza a través de los llamados sistemas de cargos,⁶⁵ las investigaciones sobre Yucatán se han encargado de constatar el hecho de que “[la Península] no presentaba un sistema de cargos en la organización relativa al culto a los santos” (Fernández, 1995: 51). Por tal motivo, comparto con Fernández la necesidad de presentar las fiestas patronales de las comunidades indígenas asentadas en la región peninsular como un “sistema de fiestas” y no como un “sistema de cargos”. Lo anterior es en base al hecho de que son los propios gremios los que asumen el compromiso de celebrar al santo patrón de la localidad por separado durante cada uno de los días en que se prolongan las fiestas patronales, asignando a cada organización de devotos la

⁶⁴ En lo que respecta a los orígenes históricos de los gremios, éstos parecen haber tomado en sus manos la responsabilidad de organizar las fiestas patronales a finales del s. XIX, cuando hicieron su aparición en la ciudad de Mérida (Fernández y Negro, 1997: 3). Su antecedente inmediato fueron las antiguas “cofradías” (R. Thompson, 1974: 63), con las que comparten múltiples puntos en común y su principal vocación: las celebraciones de los santos patronos de las localidades (de hecho los gremios estaban integrados en las cofradías). Dichas agrupaciones fueron instauradas en Yucatán desde los primeros años de la colonia por los evangelizadores hispanos. Se trataba de instituciones hispanas en origen que estuvieron, al menos parcialmente, en manos de los indios mayas (Nancy Farris, 1992).

⁶⁵ Los sistemas de cargos que se manejan en las poblaciones mayances de Chiapas ponen en íntima relación los cargos cívico-políticos de las comunidades y los de carácter religioso. En el caso de los gremios, el papel de sus socios se restringe al ámbito de la fiesta patronal y a la devoción de los santos patronos de sus localidades. Un ejemplo de la enorme complejidad que pueden llegar a alcanzar los sistemas de cargos en la zona de los Altos de Chiapas lo encontramos en el exhaustivo trabajo de Kazuyasu Ochiai sobre las visitas de santos en San Andrés Larrainzar (2006).

realización de las celebraciones sagradas (desfile de estandartes y misa al santo) y profanas (el baile y la comida) correspondientes a cada día de la fiesta. O como dicen en Nunkiní: “*cada tarde [durante las fiestas patronales] es del gremio que desfiló*”. No en vano, las fiestas patronales de cada localidad duran el mismo número de días que gremios existen en ella para poder hacerse cargo de llevar a cabo las celebraciones de cada jornada.

Uno de los rasgos más importantes en lo tocante a los gremios que se desarrollan a lo largo y ancho de todo el ámbito peninsular es la gran variación que presentan éstos entre sí, tanto en sus formas de organización y composición (los hay de campesinos, profesionistas, “señoritas”, grupos eclesiásticos, etc.) como en sus mecanismos de funcionamiento interno (Fernández y Negroe, 1997: 4 ss.).⁶⁶ Una clara muestra de lo apuntado lo encontraremos en los mecanismos que ponen en práctica los gremios de Nunkiní, donde la realidad observada presenta múltiples e importantes variaciones con respecto a lo que refieren los estudios ya mencionados sobre los gremios de otras poblaciones ubicadas en el vecino estado de Yucatán. Y es que las fiestas patronales que se repiten año con año en todos los poblados de la Península tienden a adoptar ciertas particularidades distintivas de las comunidades donde se celebran. A través de éstas, los actores sociales que toman parte activa en su organización y desarrollo recrean y refuerzan identidades de carácter comunitario que tienen como puntos de referencia básicos y recurrentes aquellos elementos particulares y exclusivos de las celebraciones que tienen lugar en sus respectivas localidades. Lo anterior no quita, sin embargo, que frente a estas variaciones o reinterpretaciones locales existan toda una serie de prácticas y significados comunes que son compartidos por la mayoría de los mayas peninsulares a la hora de honrar a los santos rectores de sus respectivas localidades, y que permiten apuntar una identidad étnica compartida a nivel regional. Dicha identidad está sustentada en ciertos rasgos culturales comunes como la vestimenta, la comida y el uso cotidiano de la lengua maya durante las reuniones entre los socios de los gremios en las fiestas patronales. Para ilustrar lo anterior, lo mejor será pasar de una vez a describir el complejo entramado de gremios que tiene lugar en Nunkiní, comparándolo, cuando la información disponible así lo permita, con las características que asumen otros gremios de la gran región peninsular.

⁶⁶ Al respecto remito al lector al trabajo conjunto y de carácter comparativo realizado por Quintal y Fernández (1992), sobre las sustanciosas diferencias que presentan las fiestas patronales en el oriente y en el noroccidente del estado de Yucatán.

Los gremios de Nunkiní y su ubicación cronológica dentro de las fiestas comunitarias en honor a San Diego.

La población que nos ocupa posee un número excepcionalmente elevado de gremios en comparación a lo que suele ser la norma habitual en otras poblaciones peninsulares, lo que provoca que el periodo que abarca la fiesta patronal sea también más dilatado.⁶⁷ En total en de Nunkiní funcionan 33 gremios diferentes encargados de festejar y honrar al santo local a lo largo de los 30 días que se prolongan las fiestas patronales y los cinco de “la Feria”.⁶⁸ Cada uno de ellos, en función de su antigüedad, tiene un día asignado (formado por una tarde y una mañana) para realizar la procesión de ida y vuelta entre la casa del patrón y la iglesia portando los estandartes y las banderas propias de cada sociedad. En ese día también ofrecen una misa pagada entre todos los socios en honor a San Diego, divierten a sus vecinos con la realización de una “tardeada” (conjunto y baile) con venta de cerveza hasta altas horas de la madrugada, regalan comida (tacos de cochinita) y bebida (refrescos u horchata de arroz) a todos aquellos vecinos que les acompañan en la celebración. Durante la convivencia de cuatro días que realizan todos los socios en casa del patrón se estrechan los lazos de colaboración entre los propios integrantes del gremio y sus familias, quienes a través de su trabajo constante, solidario, ordenado y colectivo (donde se refuerzan los roles de género y de edad predominantes en la sociedad maya) son capaces de sacar adelante con éxito todas las obligaciones

⁶⁷ Ni durante mis numerosas salidas de campo por la Península, ni en la literatura sobre fiestas patronales en localidades mayas de la península de Yucatán he podido encontrar una población que supere el número de gremios que posee Nunkiní. Por consiguiente, tampoco he localizado fiestas patronales que se prolonguen tanto en el tiempo. Por poner el ejemplo de cuatro poblaciones yucatecas de mucho mayor tamaño que Nunkiní, baste señalar que Ticul cuenta con 18 gremios y 27 días de fiesta (R. Thompson, 1974: 62-66); Valladolid con 17 gremios y los mismos días de fiesta (Quintal, 1993); Hunucmá cuenta con 24 sociedades y 21 días de celebraciones, mientras que Mérida, la capital del estado de Yucatán, contaba con 15 gremios que desfilaban durante 16 días en el momento de mayor esplendor de las fiestas en honor al Cristo de las Ampollas a finales del s. XIX (Fernández y Negroe, 1997). Por su parte, en poblaciones con una fuerte impronta indígena de Campeche tenemos que en Bacabchén existen 6 gremios que participan en las fiestas patronales dedicadas a San Miguel Arcángel, en Tenabo desfilan 9 que lo hacen en honor a “El Gran Poder de Dios”; hay 6 más en Champotón para celebrar a la “La Purísima” Inmaculada Concepción, 3 gremios más en la localidad de Isla Arena y otros 4 en Hopelchén (Ruz, 2007: 301-305). En poblaciones rurales como Cumpich son ya incapaces de sacar adelante sus 10 gremios en honor de la Virgen de la Concepción por los elevados gastos que supone, aunque algunos vecinos en colaboración con miembros de la Acción Católica han logrado mantener al menos cuatro. Por su parte Tinum apenas cuenta con un único gremio para festejar a su santo tutelar (Ruz, *Ibidem.*).

⁶⁸ Sólo me ocuparé aquí de los gremios dedicados a festejar a san Diego. Obviaré mencionar por tanto otros gremios que funcionan dentro de la población vinculados con las fiestas de los santos rectores de las capillas de los barrios. De éstos me estoy ocupando en la investigación que me encuentro realizando en la actualidad.

rituales tradicionales que son propias de los gremios en el marco de las fiestas patronales.

El listado de gremios con que cuenta Nunkiní y las fechas en que éstos desfilan hasta la iglesia portando sus estandartes es el siguiente:

1. Gremio de “Jóvenes Trabajadores” de don Jorge Tzeek Aké, 3 de noviembre.
2. Gremio de Campesinos de don Asterio Chán, 4 de noviembre.
3. Gremio de Campesinos don Francisco Chi, 5 de noviembre.
4. Gremio de Campesinos de don Venustiano Chi, 6 de noviembre.
5. Gremio de Campesinos de don Antonio Cajún, 7 de noviembre.
6. Gremio de don Carmino Naal, 8 de noviembre.
7. Gremio de Niños de doña Addy Caridad Suárez, 8 de noviembre.
8. Gremio de Campesinos de don José Guadalupe Hass, 9 de noviembre.
9. Gremio de Campesinos de don Víctor Ek Huchín, 10 de noviembre.
10. Gremio de Campesinos de don Santiago Uc, 11 de noviembre.
11. Gremio de don Silvino Huchín, 12 de noviembre.
12. Gremio de Herreros de don Abraham Tzeek, 13 de noviembre.
13. Gremio de Campesinos don Pedro Ek Ek, 14 de noviembre.
14. Gremio “Unión Familiar” de don Fernando Enrique Chi Chan, 15 de noviembre.
15. Gremio de Tricitaxis de don Hermelindo Huchín, 16 de noviembre.
16. Gremio de campesinos de don Francisco Ek Cahún, 17 de noviembre.
17. Gremio de don Armando Flores, 18 de noviembre.
18. Gremio de Abastecedores de don Indalecio Cuevas, 19 de noviembre.
19. Gremio de Tricitaxis don Víctor Manuel Ek Ac, 20 de noviembre.
20. Gremio de Horticultores de don Liborio Naal, 21 de noviembre.
21. Gremio de músicos de Santa Cecilia, 22 de noviembre.
22. Gremio de don Pedro Ávila, 23 de noviembre.
23. Gremio de don Francisco Naal, 24 de noviembre.
24. Gremio de don Laurentino Uc, 25 de noviembre.
25. Gremio de don Esteban Collí, 26 de noviembre.
26. Gremio de don José del Carmen Cantún, 27 de noviembre.
27. Gremio de don Gilberto Collí, 28 de noviembre.
28. Gremio de niños de don Timoteo Uc, 28 de noviembre.
29. Gremio de doña Aída Briceida Chi, 29 de noviembre.
30. Gremio de don Eliseo Ac Chim, 30 de noviembre.

31. Gremio de don Antonio Uc Moo, 1 de diciembre.
32. Gremio de Grupos Apostólicos, 2 de diciembre.
33. Gremio de don Magdaleno Naal, desfila los sábados durante la feria de abril.



11. Cartel promocional de las fiestas patronales con el listado de gremios y el día en que desfilan.

El orden en que desfilan los gremios es respetado todos los años porque viene determinado por la tradición y la antigüedad que pose cada sociedad, sin que resulte posible cambiar de fecha si no se da un acuerdo entre los patrones de los gremios implicados. Así, los primeros gremios en festejar al santo patrón son aquellos que poseen una mayor antigüedad dentro de la población (fundados a principios de la década de los 60), mientras que los últimos son los de más reciente creación (década de los 90). A diferencia de lo que sucede en la mayoría de las poblaciones indígenas de Yucatán, donde el último gremio “entrará” en la iglesia el día anterior al *noj k’iin* o día del santo (Quintal, 2003a: 323), en Nunkiní la profusión de gremios existentes ha obligado a que la fiesta se prolongue por 20 días más desde la celebración de día grande (13 de noviembre), habiendo incluso dos días (8 y 28 de noviembre) en los que desfilan de forma simultánea dos gremios distintos. Los vecinos achacan la gran cantidad de gremios existentes en Nunkiní a dos cuestiones que distinguen a su población. En primer lugar a “*el fuerte milagro que tiene el santo*” y, como una derivación de lo anterior, a la gran devoción que siente todo el pueblo hacia su figura. Lo anterior tiene su reflejo en el hecho de que muchas familias hayan decidido fundar sus propios

gremios, para de esa forma poder festejar y agradecer sus favores al santo patrón. Al mismo tiempo, cada gremio constituye en si mismo la prueba irrefutable del milagro que posee San Diego, en tanto que simboliza el compromiso vitalicio -en forma de promesa- adquirido por una familia o por un grupo de personas en respuesta al favor o a la ayuda que recibieron en algún momento de él. De hecho, dar cumplimiento público a la promesa que se le formuló al santo constituye la mejor forma de reafirmar su vigencia como mecenas sagrado de la comunidad.

Tipología de los gremios de Nunkiní.

Originariamente los gremios se conformaban en función de la actividad laboral que desempeñaban sus integrantes. Dada la importancia que tenía en Nunkiní hasta la crisis de la década de los 70 las tareas agrícolas, especialmente el cultivo de la milpa (Chuc, 2008), no debe extrañarnos que la gran mayoría de los gremios más antiguos llevaran el título de “campesinos”. Actualmente, y a pesar de conservar en muchos casos sus títulos profesionales, la gran mayoría de los gremios que existen en Nunkiní están estructurados en función de vínculos de parentesco, tanto consanguíneos, afines y rituales, así como por lazos de amistad y vecindad entre los socios. Lo anterior no quiere decir que no sobrevivan en el presente ciertos gremios que sí están conformados en base al tipo de ocupación laboral de sus integrantes. Este es el caso de los dos gremios que hay de “trici-taxis”, el del gremio de abastecedores de carne, el de “Santa Cecilia” (que agrupa a los músicos), el gremio de herreros o un gremio de horticultores. A diferencia de los dos grupos anteriores, existen también gremios integrados por individuos que tienen en común el hecho de pertenecer a alguno de los grupos de renovación apostólica que funcionan en Nunkiní patrocinados por la iglesia católica y el sacerdote de la localidad: el gremio de pastoral social y el gremio de convivencia de los señores. Estos dos gremios son los últimos en desfilar durante las fiestas patronales al ser los de más reciente creación dentro de la población. Además, si bien comenzaron desfilando por separado, a partir del año 2009 ambos grupos se unieron para conjuntamente trabajar, desfilar y celebrar al santo patrón el mismo día (con el consiguiente ahorro económico). Finalmente, en el rubro de la composición, una última variante la encontramos en aquellos gremios que señalan en su nombre un rango de edad o el sexo específico de sus integrantes. Bajo este rubro encuadraríamos únicamente a tres sociedades: los dos gremios de niños que existen en la localidad y el de “Jóvenes Trabajadores”, pues a diferencia de lo que acontece en otras poblaciones del oriente

peninsular cercanas a Valladolid (Quintal, 1993), en Nunkiní no existen gremios propios de “señoritas” o de “señoras”.⁶⁹

Lo señalado hasta aquí, a pesar de lo que podría parecer a simple vista, no restringe ni dificulta de ninguna forma la incorporación de nuevos socios a los gremios ya mencionados. Al contrario, para que una persona pueda entrar a un gremio sólo se requiere de ella que solicite su ingreso formal al patrón y que desee “de corazón” agradar a San Diego, aunque no cumpla con el requisito que determina el título que porta el gremio (ser campesinos, músico, herrero, etc.). De hecho son mayoría los socios que ven en los títulos profesionales de ciertos gremios un recuerdo del pasado, cuando fueron fundados por sus abuelos hace ya varias décadas. En estos casos, y a pesar de que ciertos integrantes actuales de los gremios no desempeñen la misma actividad laboral que sus predecesores, se han conservado los nombres laborales originales de varios gremios como una forma de honrar y rememorar a sus fundadores y su actividad campesina tradicional. Así, el nombre ha quedado como símbolo de un pasado que muchos vecinos de Nunkiní se resisten a olvidar. De esta forma, los gremios más antiguos pueden ser vistos como instrumentos para revivir cíclicamente la historia familiar, a los antepasados y sus formas tradicionales de vida, vinculadas con la milpa y el cultivo del maíz.

Al mismo tiempo, cualquier gremio se muestra siempre dispuesto a aceptar nuevos socios en su seno sin que influya en esta decisión la ocupación laboral que puedan desempeñar los posibles candidatos. Lo que sí influirá, en cambio, será la fama de la que goce el aspirante dentro de la propia comunidad, valorándose positivamente el hecho de que se trate de una persona “cabal”, cumplidora de sus obligaciones, trabajadora y devota del santo patrón. La norma para la mayoría de los gremios en la actualidad, sobre todo entre los que cuentan con un menor número de asociados, es tratar de atraer nuevos socios para, de esa forma, poder dividir o compartir entre más personas los cuantiosos gastos económicos y la fuerte carga de trabajo que es ineludible aportar para dar respuesta a las complejas obligaciones sagradas y festivas que asumen los gremios. Sin embargo este proceso no resulta sencillo, pues en gran medida el acceso de nuevos miembros a los gremios está siempre supeditado a que las familias o

⁶⁹ Esta tipología de los gremios presentes en Nunkiní se repite con leves variaciones en todas las poblaciones indígenas de la Península. Los diversos investigadores que han abordado el tema de los gremios siempre han hecho notar la presencia de rasgos ocupacionales, religiosos o de pertenencia a un cierto grupo de edad o género (gremio de señoritas) a la hora de la conformación de los gremios (Fernández, 1995; Quintal, 1993; R. Thompson, 1974; Ruz, 2007).

los individuos formulen promesas al santo (“*por el milagro que tiene el patrón*”), cuyo cumplimiento se encamine en este sentido. Una vez que lo anterior ha sucedido y la persona ha solicitado su ingreso a un gremio, los socios sólo le exigirán que cumpla puntualmente con la entrega anual de sus cuotas en metálico, en especie y en trabajo, según los requisitos internos de cada sociedad, y tal y como lo hacen el resto de los agremiados.

Ni siquiera aquellos gremios que, por agrupar exclusivamente a profesionistas de un mismo ramo laboral, pudieran parecer más restrictivos a la hora de aceptar la participación de nuevos miembros en su seno por el hecho de que éstos no compartan la misma actividad profesional que sus asociados cumplen con este presupuesto. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en lo afirmado por el patrón de uno de los dos gremios de trici-taxis que conviven en Nunkiní. En este sentido, mientras el responsable del gremio me informaba sobre el elevado número de socios que integran la sociedad que él preside, acorde con la gran cantidad de hombres que utilizan el trici-taxi para ganarse la vida (la gran mayoría complementando esta fuente de ingreso con las actividades agrícolas), di por sentado que era condición *sine qua non* dedicarse a esta actividad para poder llegar a ser aceptado en el gremio. Al cuestionarle al respecto, el patrón se apresuró a corregirme señalándome que para entrar al gremio “*sólo necesitas tener fe a nuestro patrón san Dieguito y deseos de agradarle, y ya con eso puedes entrar en el sociedad; no se necesita tener el trici-taxi*”.⁷⁰

En sentido inverso, a la hora de solicitar el ingreso a un gremio tampoco podemos afirmar que dedicarse a una actividad productiva específica, por ejemplo ser campesino, signifique que automáticamente la persona vaya a entrar a formar parte de un gremio de campesinos. Actualmente la solicitud de acceso a un gremio tiende a estar supeditada al hecho de contar con un buen número de parientes o amistades cercanas entre sus miembros. Incluso hay quienes se dejan guiar, a la hora de escoger un gremio al que ingresar, por el prestigio social que éste pudiese atesorar dentro de la comunidad, en función, por ejemplo, de la calidad de las fiestas que organiza o la cantidad de comida que ofrece a los vecinos. Para ejemplificar lo anterior refiero las palabras de una

⁷⁰ Lo dinámica de acceso a los gremios en Nunkiní pareciera contradecir lo que expusiera Richard Thompson para los gremios de profesionistas de la localidad de Ticul en la década de los setenta, donde: “los gremios ocupacionales requieren además que sus miembros tengan relación con la ocupación en cuestión, aunque sea indirecta” (*op. cit.*: 64). Por el contrario, con la misma libertad observada en Nunkiní aceptan a sus socios los gremios con títulos laborales en poblaciones pertenecientes a los municipios de Hunucmá, Tetiz, Kinchil y Samahil, ubicadas todas ellas en el noroccidente de Yucatán (Fernández, *op. cit.*: 57).

anciana que, junto a su marido (un maestro jubilado), pertenece a un gremio de campesinos al cual asegura haber ingresado por dos motivos diferentes: primero porque su madre era socia de él desde que ella estaba pequeña (*“por devoción entró ella”*), y segundo porque, según dice esbozando una sonrisa, *“era el mejor gremio de los que había de antigua, traía los mejores conjuntos, así, hasta Mérida se iban a buscarlos y hasta los hijos cooperaban... mare, había buen baile”*.

A diferencia de lo que se acostumbra en otras localidades vecinas a Nunkiní como Calkiní, Dzilbalché o Bacabchén, donde los gremios de profesionistas pueden funcionar de manera conjunta y participar acompañando a sus semejantes en las fiestas patronales de cada pueblo (Ruz, 2007: 301-302), en Nunkiní cada gremio funciona de manera autónoma.⁷¹ Lo anterior significa una atomización importante de las fiestas y sus actividades, ya que cada uno de los 30 días en los que transcurren los festejos patronales está asignado y es responsabilidad exclusiva de un gremio concreto que realizará en solitario todos los actos sagrados y profanos que marca la tradición. Lo anterior no quita que se den algunos casos, aunque ciertamente poco numerosos, de matrimonios cuyos cónyuges pertenecen a gremios diferentes. Ello acontece porque tanto el varón como la mujer siendo infantes fueron inscritos por sus respectivos padres en algún de gremio, y ya siendo adultos han mantenido sus participaciones y contribuciones (de dinero, trabajo y especias) en ambas sociedades de forma conjunta.

Organización interna de las sociedades de devotos.

Todos los gremios están conformados por un número variable de socios. En todos los casos, el ingreso y la pertenencia a un gremio es un acto voluntario, propiciado, en primer lugar, por el sentimiento de devoción personal que tienen los individuos hacia su santo patrón y por los deseos personales que tienen de agradecerle y agradarle. De hecho, la explicación más habitual que ofrecen los socios para explicar el por qué del ingreso a un gremio es el haber realizado una promesa al santo. A través de ellas los devotos ofrecen a San Diego un compromiso pleno de sacrificio individual y familiar

⁷¹ Un buen ejemplo de esto lo encontramos en Valladolid, donde los gremios más numerosos son los de “obreros y campesinos” y los de “ganaderos y agricultores”, lo que se explica porque tienen *delegaciones*: “esto significa el compromiso de apoyar económica y culturalmente hablando a otros gremios de gente de la misma ocupación en las comunidades del entorno. El apoyo consiste en asistir los de Valladolid, con algo de dinero y los emblemas de su organización (por lo general, pabellones y estandartes) a las celebraciones que protagonizan sus homólogos de las comunidades. Por lo tanto, en reciprocidad, los obreros y campesinos y los agricultores y ganaderos de los pueblos comarcanos acuden a Valladolid –como delegaciones– cuando hay que rendir culto a algún santo patrón de esta ciudad” (Quintal, 1993: 15).

durante tres días al año, en forma de trabajo conjunto y entrega de bienes y dinero al gremio al que pertenecen, en agradecimiento a la protección milagrosa que les brindó durante el año que concluye, y a cambio de poder seguir contando con ella en el que comienza. Lo anterior deja fuera de la decisión de integrarse en un gremio a la iglesia católica local, la cual, y a pesar de que la participación en un gremio es vista como una actividad religiosa, se mantiene al margen tanto del funcionamiento como de las decisiones internas que toman estas sociedades de devotos. No obstante, lo dicho hasta aquí no debe hacernos pensar en un continuo trasiego de vecinos solicitando su entrada a los distintos gremios que hay en Nunkiní. Por el contrario, una buena parte de los socios que trabajan y participan en los festejos gremiales heredaron su membresía actual, ya que fueron inscritos por sus padres cuando ellos a penas eran uno niños. O como dicen ellos mismos: *“nos regalaron al santo por nuestros papás cuando estábamos chicos para que el santo nos proteja”*; práctica ésta última muy arraigada en la actualidad entre los vecinos y que ellos mismos reeditan con sus propios hijos, a los cuales *“entregan al santo”*, inscribiéndoles como socios desde que son pequeños al mismo gremio al que ellos pertenecen. De esta forma la creencia popular señala que los pequeños que son socios de algún gremio quedan bajo el mecenazgo de San Diego. Se dan casos de vecinos que pertenecen al mismo tiempo a dos gremios sin que ello represente un problema, a pesar de tener que aportar dos cuotas y acudir a trabajar a dos gremios. En estos casos siguen perteneciendo al que fueron inscritos por sus padres cuando eran pequeños, y a un segundo al que se inscribieron ya adultos, cuando se casaron y tuvieron hijos, como una promesa para alejar el mal de sus vástagos.

Como mencioné arriba, la mayoría de los casos de ingreso a los gremios como socio se da como una consecuencia directa de haber formulado una promesa ante el santo patrón. Dicha promesa suele estar encaminada a atraer la protección milagrosa del numen sobre los hijos pequeños de la pareja solicitante (pues la promesa se hace de forma conjunta y simultánea por el marido y la esposa). A continuación refiero las palabras de hombre, socio de un gremio de campesinos, que habla en su nombre y en el de su mujer acerca de su caso particular, pero que sirve para ilustrar los motivos que llevan a los vecinos de Nunkiní a ingresar en los gremios:

“entregamos al san Diego a nuestros hijos que se enfermaban a cada rato [para que estuvieran sanos]. Le pedimos permiso al patrón y nos permitió entrar [al gremio] porque así lo quería nuestro corazón. Desde que entramos

acá ya no se enfermaron más así [nuestros hijos], por eso cada año que estamos vivos vamos a servirle al Señor acá”.



12. La presencia de niños en los gremios se hace visible durante los desfiles de estandartes.

A pesar de que esta es, con diferencia, la justificación más empleada por los vecinos de Nunkiní para explicar sus ingresos a los gremios, varios socios con los que tuve la oportunidad de conversar me comentaron que no todas las personas que entraban a formar parte de un gremio lo hacían porque sus hijos se enfermaran y necesitaran la protección especial de san Diego. También se registran casos de personas que “entran” a los gremios motivados por la imperiosa necesidad que tienen de conseguir dinero o trabajo para poder mantener a sus familias. Un informante me confirmaba lo anterior con estas palabras: *“los hay [que son socios] porque necesitan dinero o también trabajo, algo que no se puede conseguir fácilmente y dicen su promesa para que el Santito los ayude”*. Con ese objetivo de lograr algo complicado algunas familias formulan una promesa ante San Diego por la que, a cambio de que el cabeza de familia obtenga un trabajo o un ingreso, ellos se comprometen a trabajar y a dar dinero y especias a un gremio una vez al año. Sobre las preferencias que existen a la hora de elegir el gremio al que ingresar parece no haber acuerdo general: los hay quienes prefieren acudir donde ya tienen familia participando, otros se fijan más en que *“les viene cerca de la casa”*, y otros optan por ingresar en aquellos gremios que gozan de mayor prestigio por la calidad de las fiestas que organizan. Un socio afirmaba al respecto que:

“cada quien va donde es su gusto. No hay normas para eso, así, donde le gusta a uno ahí va, o no más porque tiene familia trabajando en ese gremio entran como socio, es libre cada quien de ir donde guste”.

A su vez, cuando una persona, por el motivo que sea, no desea continuar perteneciendo a un gremio, simplemente dejará de abonar sus cuotas anuales y no acudirá a trabajar a la vivienda del presidente junto al resto de los miembros. De esta forma, y a partir de ese mismo instante, será dada de baja en la lista de socios que figura en el cuaderno del gremio.⁷² Dicho lo anterior, resulta extraño que un socio abandone el gremio al que perteneció durante años y al que ingreso en cumplimiento a una promesa. El motivo más recurrente para explicar las escisiones que acontecen en el seno de los gremios de Nunkiní son las disputas internas entre socios. Éstas suelen tener su origen en acusaciones por falta de cooperación o de solidaridad a la hora de trabajar o aportar en especie al gremio, o al deseo insatisfecho de algún socio para que la procesión de estandartes salga (aunque sea un año) desde su hogar y pueda guardar en él durante ese año los estandartes de la sociedad. El resultado suele ser que el acusado o insatisfecho miembro abandonará el gremio y, si cuenta con el respaldo de su núcleo familiar, fundará uno nuevo en el que él fungirá como patrón.⁷³ También puede suceder, como en el caso que vimos de don Ventur, que la persona elija como sustitutivo a su participación en el gremio organizar una celebración familiar en su vivienda bajo la forma de un *rezo* en honor a San Diego, así como alguna otra fórmula para cumplir con la palabra dada al santo, como acudir a la iglesia a regalar comida, ropa, etc.

Además de socios, todos los gremios cuentan con una serie de cargos o puestos que conforman la junta directiva de la sociedad. La estructura básica de éstas se ha mantenido de manera inalterable desde el siglo XIX hasta nuestros días (Fernández, 1995: 57; Fernández y Negroe, 1997: 8) en buena parte del ámbito peninsular. Su composición mínima se reduce a tres figuras básicas: secretario, tesorero y presidente.

⁷² No se trata de una norma general, pues se dan casos en los que si un socio no abona su cuota anual quedará fuera del festejo y del reparto de las comidas de ese año pero sin que se le dé de baja definitiva de la sociedad. Así, si el siguiente año lo desea, la persona podrá pagar la cuota y reintegrarse con normalidad a las actividades del gremio. Ciertamente esta no es la norma habitual y el único caso que pude registrar al respecto me fue referido dentro de un gremio más abocado al lucimiento de sus festejos profanos que a su parte sagrada.

⁷³ El socio de un gremio que se vio partido a la mitad hace ya varios años explica que ello sucedió tras el fallecimiento del quien era el patrón originario del gremio. Tras este deceso una socia solicitó que para el siguiente año todos los preparativos se hicieran en su casa y que la procesión saliera y regresara desde ese mismo punto. “*Como no se le concedió esa gracia [por el hijo del patrón fallecido] se salió y formó su propio gremio que ahora sale de su casa el día 30 [de noviembre]”.*

Comenzando con los dos primeros cargos que, en la mayoría de los casos, son meramente nominales y poseen atribuciones poco claras en la práctica, siendo la principal la de auxiliar al presidente del gremio en todo lo éste les solicite. El tesorero será el encargado de realizar las cuentas de ingresos y egresos de la sociedad durante las reuniones que mantienen los socios a lo largo del año. El secretario, por su parte, se ocupa de anotar en el cuaderno de la sociedad todas las decisiones que se toman en las asambleas de socios y los estados de cuenta del gremio. Por último tenemos al presidente o “patrón” ⁷⁴ del gremio, quien *de facto* es su propietario por herencia familiar. Es él quien dota con su nombre y apellidos a la sociedad (en las listas de la iglesia aparece como “gremio de don...”), presta su domicilio anualmente para realizar en él tanto el festejo como los trabajos propios del gremio, asume las tareas de organización y coordinación más importantes y, junto a su familia, asume la mayor cantidad de gastos.

Quienes ocupen los puestos de secretario y de tesorero han de ser obligatoriamente miembros del gremio. Deberán haber sido escogidos en una junta plenaria de socios mediante una votación a mano alzada en la que estuviesen presentes todos los integrantes de la sociedad. El periodo para el que son electos será de un año, aunque la práctica habitual es que se prolonguen por más tiempo si no han existido problemas o desavenencias con el patrón del gremio. Tampoco existen restricciones de ninguna clase a la hora de poder ocupar estos dos puestos, aunque serán los socios más veteranos o cercanos al presidente quienes lo hagan. En la práctica, las tareas que desempeñan los tesoreros y los secretarios de los gremios en Nunkiní no están muy bien delimitadas, por lo que no resulta necesario que quienes atienden estos cargos posean habilidades especiales o se atribuyan la exclusividad de llevar a cabo determinadas funciones, pues en muchos casos éstas serán realizadas indistintamente por uno u otro. Sin que exista una norma concreta al respecto, los hombres son quienes ocupan en la mayoría de los gremios estos cargos directivos.

La figura que resulta más trascendente dentro de la estructura organizativa de los gremios de Nunkiní, en función del poder de decisión y organizativo que acumula en su

⁷⁴ En la población de Valladolid y en las comunidades aledañas, los presidentes de gremios también se denominan “encargados” o “interesados”, y además de secretario y tesorero los gremios tienen “vocales” (Quintal, 1993: 15). En Xocén, en el oriente de Yucatán, los encargados de los gremios reciben el nombre de *kuch kabal*, “interesados” o “diputados” (Terán y Rasmussen, 1993: 184 ss.). Por su parte, para la región noroccidente del estado de Yucatán, Fernández Repetto (1995: 57) reporta el cargo de “recaudador” que en Nunkiní se desconoce, realizando esta tarea el propio presidente o el tesorero de cada sociedad.

persona, es la del “presidente”, comúnmente llamado por el resto de los socios el “patrón del gremio”, el cual funge como propietario absoluto del gremio.⁷⁵ En Nunkiní este puesto es ocupado mayoritariamente por varones, lo que no quiere decir que esté vetado a las mujeres. A diferencia de lo que sucede en muchas otras poblaciones indígenas de la Península de Yucatán, donde el puesto de presidente se obtiene por votación y va rotando entre todos los socios (Fernández, *op. cit.*: 57; Quintal, 1993: 16-17), en Nunkiní el puesto es ocupado de forma vitalicia por el fundador del gremio y queda siempre vinculado a su familia y a su vivienda.⁷⁶ De esta forma, la promesa que llevo a una persona a fundar un gremio queda para siempre vinculada a su grupo familiar y, en la mayoría de los casos, será heredada por sus descendientes. Una vez que el patrón o presidente del gremio fallece o queda incapacitado para desempeñar las funciones del cargo, éste pasará automáticamente y de forma preferente a su primer hijo varón o alguno de sus hermanos o hermanas. En el poco probable caso de que ninguno de éstos lo aceptara, el gremio será heredado por cualquiera de los siguientes hijos o hijas del patrón. Si éstos persistieran en una negativa a asumir el gremio, éste se ofrecerá a cualquier otro familiar de la línea patrilínea del fundador. En el extraño caso de que nadie de la familia quisiera hacerse cargo de la sociedad, ésta tendría que disolverse, entregar sus estandartes al santo y dejar el día que tuviese asignado para su procesión a otro gremio.⁷⁷ Lo que resulta obvio a tenor de lo dicho es la fuerte vinculación (y hasta identificación) que existe en muchos de los gremios actuales con ciertos núcleos familiares de la población.

Únicamente en dos de los 32 gremios que existen en la actualidad en Nunkiní se observa abiertamente una presidencia rotatoria (en otros se practica, pero no de forma uniforme). A diferencia de lo que sucede habitualmente, donde el patronato de un gremio recae siempre en el mismo individuo (y su núcleo familiar), en el caso de estos dos gremios la presidencia es asumida por un socio diferente cada año. De esta forma, la

⁷⁵ Ruz también señala la preeminencia que tiene la figura del “patrón” en el funcionamiento de los gremios que desfilan durante las fiestas patronales de la población de Tenabo, en Campeche (Ruz, 2007: 302).

⁷⁶ Quizá sea esta una de las peculiaridades más significativas de la organización de los gremios en Nunkiní, pues en el resto de poblaciones indígenas peninsulares: “la elección de la directiva es por consenso; [incluso] la persona puede pedir el gremio, o se le puede proponer que lo tome –lo que no es otra cosa que pedir o aceptar la presidencia del mismo” (Fernández, 1995: 57). En este sentido, pero referido a las poblaciones del oriente de Yucatán, Ella Fanny escribe: “el gremio tiene una directiva elegida en asamblea de socios el año anterior [cuyo mandato es por un año], que está formada generalmente por un presidente, un tesorero, un secretario y vocales” (1993: 16).

⁷⁷ Hasta donde pude saber durante mis estancias de trabajo de campo, este caso no se ha presentado nunca en Nunkiní.

responsabilidad de organizar el festejo y ofrecer la vivienda propia como epicentro para toda la celebración (aspecto remarcado por el hecho de que servirá como punto de partida y retorno para la procesión de los estandartes) recaerá de forma rotatoria y equitativa en todos y cada uno de los socios que componen el gremio. En estos casos, al estar todos los inscritos al gremio obligados a desempeñar el puesto de patrón, los cuantiosos dispendios que se derivan del cargo estarán repartidos en el tiempo de forma igualitaria entre todos ellos. También puede acontecer que, en respuesta a una promesa formulada ante san Diego, un socio o un vecino cualquiera solicite al patrón de un gremio que le permita organizar por uno o dos años la salida del gremio desde su residencia. En estos casos, siempre que el patrón lo autorice, el gremio migrará de forma temporal su lugar de salida y de festejo a la vivienda del solicitante. Una vez que se haya cumplido el tiempo por el que fue “prestado” el gremio, éste regresará de nuevo a la vivienda de su patrón original. En este sentido es importante insistir en que una de las principales causas para que en Nunkiní existan un número tan elevado de gremios en comparación al de otras poblaciones indígenas de la región peninsular es, precisamente, las disputas que se dieron entre los patrones y ciertos socios díscolos, que solicitaban que cada año el gremio saliera desde una casa distinta. Según la opinión de muchos vecinos de la localidad dichos pleitos fueron el principal motivo para que varios gremios sufrieran escisiones, lo que provocó que varios de sus antiguos integrantes abandonasen la disciplina del gremio y acabaran fundando otros nuevos a los que se integraban junto a sus familiares.⁷⁸ Quizá para evitar estos problemas, los gremios de más reciente creación están comenzando a implementar la sede rotatoria para sus celebraciones,⁷⁹ sin que se observe todavía ningún ritual de traspaso de poderes entre los patrones salientes y los entrantes, tal y como sucede en el oriente de Yucatán.⁸⁰

⁷⁸ Así aconteció en uno de los gremios de campesinos que desfilan en la primera semana de noviembre. El hijo del patrón me contaba como hace varios años el gremio contaba con muchos más socios que en la actualidad, pero que “*por disputas que tuvimos el numero [de socios] ha bajado porque muchos se fueron a hacer sus propios gremios de agricultores*”. Alega que con ello “*las personas consiguen lo que buscan porque guardan en sus casas los estandartes y de allí sale el gremio cada año*”. En el mismo sentido, en otro gremio me comentaban que “*todos quieren tener su gremio en la casa, por eso muchas gentes se salían de sus gremios para tener uno de su familia*”. De esa forma, la gente recuerda que “*antiguamente los gremios salían sólo hasta el día 13*”, tal y como sucede en la gran mayoría de poblaciones mayas peninsulares, donde los gremios concluyen el día previo a la celebración del día grande de la fiesta patronal o *noj k'íin* (Quintal, 2003a: 323). Todos los gremios que se fueron fundando con posterioridad han ido ubicando sus días de festejos pasado el 13 de noviembre, siendo los últimos en desfilar los de más reciente creación.

⁷⁹ En otras comunidades de raigambre maya, se recurre al deseo de los propios socios para ocupar el cargo de patrón (que se ofrecerán voluntarios bien porque hicieran una promesa al santo patrón en ese sentido, bien porque tuvieron un buen año en lo económico y pueden afrontar con garantías los

En lo relativo al desempeño del gremio es fundamental destacar las heterogéneas y pesadas obligaciones que asumen las personas que fungen como *patrón* de gremio, apoyados constantemente en su núcleo familiar más cercano, pues éstas resultan imprescindibles para el correcto funcionamiento de los gremios, tanto en Nunkiní como en todo el ámbito regional (Quintal, 1993; Fernández, 1995; Fernández y Negroe, 1997; Ruz, 2007). Será él quien vele porque todo transcurra según los cauces tradicionales, asignará y dividirá las tareas entre los socios en función de los rangos de edad y el sexo de cada uno (las mujeres cocinarán y los hombres se ocuparán de las tareas “pesadas”). Pero además, haciendo honor al rango que desempeña, el patrón coordina junto con su esposa los tres días de trabajos que se llevarán a cabo en su vivienda y solar. Así, mientras la esposa organiza a las mujeres en grupos de dos a tres para que se dispersen por el solar en torno a las mesas de madera, los fogones y las marmitas que hay repartidas por él, asignándolas las labores de cocina que ha de realizar cada una, el patrón, por su parte, repartirá tareas más físicas y vinculadas con los ámbitos públicos entre los socios varones (acarrear leña, ir a comprar ingredientes, matanza del cerdo, etc.). Ambos, el patrón y su mujer, no se limitan a dar órdenes al resto de los socios sino que, muy al contrario, predicarán con el ejemplo y trabajarán como los que más. No cesarán un instante, mientras duren los preparativos, de recorrer los diferentes grupos de trabajo que hay repartidos por el solar de la vivienda, integrándose a sus actividades y atendiendo todas sus necesidades. Pero además de su aportación laboral, el presidente del gremio junto a su esposa, así como su familia más cercana, encabezarán la procesión del gremio con sus estandartes hasta la iglesia de la población.

En el plano económico, el presidente y su familia asumirán una mayor cantidad de gastos en comparación con el resto de los socios, quienes aportarán una cuota fija en dinero y en especies (variable según el gremio) de forma anual, amén de su fuerza de trabajo.⁸¹ En este sentido, en no poco gremios será el patrón o alguno de sus hijos

gastos que se derivan del desempeño del cargo) o a la elección por consenso de un socio que fungirá como patrón por durante un año (Fernández, 1995: 57).

⁸⁰ Al respecto apunta Quintal (1993: 20) que “es por lo general quien será el presidente del gremio el próximo año quien recibe la cabeza de cochino como símbolo de compromiso”. Como mostraré más adelante, en Nunkiní la procesión con la cabeza de cochino no posee estas connotaciones rituales, siendo una celebración de carácter mucho más lúdico aunque con ciertas connotaciones sacras, tal y como lo muestra el hecho de que en muchos casos su realización tenga su origen en una promesa realizada al santo patrón.

⁸¹ En este sentido, Silvia Terán y Christian Rasmussen señalan que en la población de Xocén el patrón no puede afrontar solo todos los gastos que se derivan de la organización de su gremio por lo que “tiene que buscar otros “interesados –*itzin kuch*– que le ayuden. Casi siempre son familiares, hermanos, tíos, o amigos. Cada uno de los interesados asume parte de los gastos” (2005: 185).

quienes se encarguen de comprar y criar en su solar, durante poco menos de un año, el o los cerdos y los diversos pavos que se sacrificarán para preparar las comidas festivas. Además, los patrones se encargan en muchos casos de contratar y pagar personalmente -utilizando para ello los fondos que hay en la “caja del gremio” que ellos mismos custodian en algún lugar recóndito de sus hogares- aquellos elementos que son necesarios para que los distintos actos de las celebraciones “religiosas” y “profanas” del gremio se haga conforme a la tradición. De hecho, como veremos más adelante, el que entre los familiares del patrón del gremio se encuentren profesionistas (maestros, médicos, funcionarios, empleados en complejos turísticos, etc.) determinará, en gran medida, las posibilidades reales del gremio para realizar grandes desembolsos económicos que permitan llevar a cabo grandes y lucidos festejos públicos en forma de “tardeadas”. En estos casos, los enormes gastos monetarios que se derivan de la contratación del conjunto musical y de las bailarinas que lo acompañan, sumado a la renta y a los costos de montaje del escenario y el equipo de luz y sonido, son asumidos íntegramente por el propio patrón o por alguno de sus hijos o hijas, quienes en muchos casos tienen hechas promesas en este sentido. Obviamente, para aquellos gremios en los que todos sus integrantes son campesinos resulta imposible hacer frente a los más de 6,000 pesos que pueden llegar a costar la organización de estos bailes públicos.⁸² De hecho, todos aquellos gastos derivados de la celebración de los gremios, como la compra de voladores y caminos de pólvora, así como los ingredientes y la leña para cocinarlos, las veladoras y las flores que se le regalan al santo, los pagos por la misa en honor a San Diego y del conjunto que acompaña la procesión, son afrontados, hasta donde alcance, con el dinero almacenado en la caja del gremio que procede de las cuotas aportadas por todos los socios y que se encarga de custodiar el *patrón*. Cuando este disponible económico se agota, serán los patrones y sus familiares más cercanos (esposas, hermano o hermanas, hijos e hijas) quienes pondrán el dinero faltante de sus propios bolsillos. En función de ello, los patrones de los gremios son, junto a sus familias, los responsables últimos de que las celebraciones en honor a San Diego se lleven a cabo. Pero no sólo de lo económico se encargan los patrones, además de coordinar todas las actividades que realizan los socios durante los días que ocupa el festejo del gremio, también son ellos los encargados de buscar a las mujeres que

⁸² Si consideramos el hecho de que en el estado de Campeche el salario mínimo para una jornada de trabajo de 8 horas no supera los 60 pesos (poco más de 4 euros), estaremos en la mejor disposición de valorar en su justa medida el esfuerzo que supone para las familias afrontar la organización de estos bailes con conjunto.

portarán los estandartes durante la procesión que ellos mismos encabezarán junto a su esposa.

Como consecuencia de todo lo anterior, la figura del patrón aglutina un gran poder de decisión en sus manos sobre todas aquellas cuestiones que están relacionadas con el funcionamiento interno del gremio y con las diversas actividades que conformarán su celebración anual. Fuera de la esfera del gremio, los patrones en Nunkiní también tienen una importante capacidad de decisión sobre cuestiones que incumben a la imagen del santo patrón que hay en la iglesia de la localidad y sobre aquellas actividades (tanto “profanas” como “religiosas”) que se desarrollarán en la comunidad en el marco de sus fiestas patronales. Este tipo de cuestiones son abordadas de forma conjunta por los patrones de los 32 gremios que existen en la localidad en el denominado “Consejo de Patrones de Gremio”. Esta corporación de patrones de gremios constituye el máximo órgano de decisión sobre todo lo que está relacionado con las celebraciones colectivas dedicadas a San Diego en el mes de noviembre, pues la feria de abril está organizada, subvencionada y controlada por el Ayuntamiento de la localidad. Será este órgano quien autorice o no la implementación de cualquier festejo novedoso durante las celebraciones de la fiesta patronal.

Como ejemplo de sus atribuciones en este sentido, valga la exposición de un caso concreto acontecido en noviembre del 2009, relativo a un vecino que quiso celebrar una corrida de toros en la plaza de la población aprovechando que ese año los días más importantes de la fiesta coincidían con el fin de semana, lo que sin dudar atraería mucha mayor afluencia de gente al pueblo (tanto local como de poblaciones aledañas). A pesar de que el interesado ya había logrado los permisos oportunos del Ayuntamiento, el Consejo de Patrones lo desautorizó aduciendo que esa no era la tradición, que la corrida ya se celebraba en la “Feria”, y que levantar la plaza de toros en la plaza para desarrollar la justa taurina sin duda perjudicaría a los gremios que tuviesen que desfilar durante esos días por la plaza de la localidad, pues desluciría sus procesiones y restaría público a sus festejos. De esta forma, y pese a las quejas del potentado vecino que aspiraba a hacer un succulento negocio con la venta de cervezas y de entradas a la plaza, los patrones de los gremios reunidos en asamblea decidieron por votación que no se celebrara la corrida de toros, decisión que fue respetada por todos los implicados.

La otra esfera en que los patrones de los gremios acumulan poder es en aquella vinculada con todo lo relativo a la imagen del santo patrón que hay en la iglesia. Son

ellos los únicos que podrán vestir y disfrutar al santo, y los que decidirán qué vecinos y cuándo pueden cargar el anda durante la procesión. Únicamente ellos pueden cargar al santo durante su “bajada” y “subida” al nicho donde reside todo el año, y son ellos quienes, en todo momento, custodiarán la imagen de San Diego mientras ésta es adorada por los vecinos de la localidad, cuidando que el proceso se realice respetando un orden y tiempo establecido previamente. Pero no sólo lo restringen, también facilitan el contacto y las relaciones entre los fieles y San Diego. Para ello, y durante las tres ocasiones en que se realiza adoración al santo, ofrecen de forma gratuita diversas flores de colores (nardos, crisantemos, rosas) a todos aquellos vecinos que las requieren, para que con ellas puedan “besar” la imagen del santo patrón y llevarse a sus casas una porción de su poder taumátúrgico que queda adherido en las flores.⁸³



13. El consejo de patrones de gremio a las puertas de la iglesia para conversar con el sacerdote.

Otra de las atribuciones del Consejo de Patrones de Gremios es reunirse con el sacerdote en turno que ocupa la parroquia de Nunkiní para explicarle cuáles son las tradiciones locales y qué papel esperan que desempeñe durante los dos festejos anuales en honor al santo patrón. Lo anterior, obviamente, provoca un constante y velado tira y afloja entre gremieros y sacerdotes por ver quién tiene la última palabra en lo relativo al santo y su fiesta, aunque el peso de la historia y lo transitorio de los sacerdotes hace que en la mayoría de las situaciones se imponga la voluntad de los patrones de gremio. Cuando el “padre” en turno desea imponer su voluntad en aspectos relativos a la forma

⁸³ Más información sobre esta práctica en el apartado especialmente dedicado a las fiestas patronales de la localidad.

de los festejos, como la decoración que ha de tener la iglesia durante la fiesta o la inclusión de nuevos eventos festivos en honor a San Diego (visitas de santos de poblaciones vecinas), los patronos no le confrontan y dejarán que introduzca todas aquellas novedades que considere apropiadas, pues como repiten muy a menudo los vecinos de Nunkiní: *“cada cura con su locura”*. Lo que sí puede desembocar en una grave disputa, que acabe incluso con la expulsión forzosa del sacerdote, es cuando éste desea modificar sustancialmente la forma tradicional que tiene la población de honrar y festejar a su mecenas sagrado. Así aconteció, por ejemplo, con un sacerdote que trató de reducir los días destinados a festejar a San Diego en la fiesta patronal para que ésta concluyera en noviembre. Aducía para ello que diciembre era mes para adorar a la Virgen de Guadalupe y que, por tanto, ningún día de ese mes podían seguir desfilando gremios de San Diego. Obviamente no se le hizo ningún caso y, gracias al ostracismo social al que se le sometió por parte de la comunidad, el sacerdote tuvo que abandonar la parroquia de Nunkiní. Peor aún le fue hace muchos años a otro sacerdote que, escandalizado por la gran devoción que sentían hacia su santo patrón los vecinos y los elevados costos que éstos asumían para festejarle, quiso deshacerse a escondidas de la imagen del santo que hay en la iglesia. Al respecto cuentan varios informantes que, además de la resistencia milagrosa que opuso el santo para evitarlo mediante la mágica aparición bajo sus hábitos de una serpiente de cascabel que amenazaba con morder al incrédulo padre, el sacerdote tuvo que abandonar la población a escondidas para evitar ser linchado por una turba de enfadados vecinos.

A pesar de estos ejemplos relativos a dos casos de confrontación directa entre religión oficial y popular, la realidad cotidiana muestra un número mucho más elevado de situaciones en las que prevalece la convivencia y la colaboración mutua entre ambas partes. Lo anterior queda materializado a través de las diversas y cotidianas colaboraciones que han de realizar la iglesia y los gremios para poder llevar a cabo los aspectos religiosos de las celebraciones en honor a San Diego. Por supuesto que como proceso de negociación, las relaciones iglesia-gremios son siempre políticas y complejas si bien, a diferencia de lo que sucede en otras poblaciones indígenas de Yucatán donde los segundos se subordinan a las decisiones adoptadas por la iglesia (Fernández y Negroe, 1997: 7)⁸⁴, en Nunkiní el peso de la práctica religiosa popular es

⁸⁴ En este sentido, los mismos autores apuntan en el mismo trabajo que en el noroccidente de Yucatán “la oposición iglesia-gremio se revela cuando se considera la organización interna de los gremios, mostrando la capacidad para organizar y controlar los espacios y los tiempos en los que ellos

muy visible tanto en relación al papel preeminente que adquieren los gremios en el ámbito de las celebraciones religiosas, como en el de sus patrones en relación a la capacidad de manipulación exclusiva que tienen sobre la imagen de San Diego. Así, mientras la iglesia representada por el sacerdote en turno se encarga de ofrecer un espacio solemne y de oficializar las ceremonias religiosas (misas y procesión) dedicadas a San Diego que le han sido solicitadas (y pagadas) por los gremios, éstos se encargan de poner los medios necesarios para que todos los miembros de la comunidad que lo deseen puedan mantener un contacto más directo y cercano con su santo patrón durante el espacio cronológico en que se desarrolla la fiesta patronal.⁸⁵ Por ejemplo, y gracias a los gremios, la imagen del santo permanece durante 30 días fuera de su nicho, sobre una tarima o una mesa de madera colocada *ex profeso* a la derecha del altar de la iglesia, en una posición mucho más próxima a sus fieles. A lo largo de esos 30 días cada gremio ofrecerá una misa diaria para honrar al santo y agradecerle las ayudas recibidas de su parte. Esta proximidad física entre la imagen y sus fieles facilita y aumenta las posibilidades de comunicación humano-santo (para agradecerle o para solicitar su ayuda, según el caso), e incluso ofrece la posibilidad de acceder directamente a sus milagrosas cualidades terapéuticas y transportarlas hasta los hogares. Con tal fin serán muchos los vecinos que, cargando flores en ambas manos, aprovechen la temporal cercanía física de San Diego para acudir hasta la iglesia donde se encuentra y “besarle”, lo que se hace pasando varias veces las flores sobre el cuerpo y los ropajes del santo. De esta forma se considera que una porción de sus poderes milagrosos son traspasados y quedarán impregnados en las flores, por lo que éstas serán llevadas de vuelta a los hogares y depositadas sobre los altares domésticos a la espera de que algún familiar enfermo las pudiera requerir para sanarse, bien frotándose con ellas la parte afectada, o bien procurándose baños con agua donde previamente se hirvieron las flores. Y es que el resto del año, mientras el santo permanezca guardado bajo llave en el nicho más elevado de la iglesia (“*su casa del santito*”), resultará imposible no ya tocarle sino

tienen una participación preponderante dentro de la fiesta, actividades que se realizan sin considerar a la iglesia” (Fernández y Negroe, *op. cit.*: 6-7).

⁸⁵ En las poblaciones campesinas del oriente peninsular “la organización de los actos religiosos en torno al Santo o la Virgen es planteada básicamente por los sacerdotes, sacristanes y/o encargados de la iglesia [en coordinación con los gremios]. Estos avisan al sacerdote acerca de los días en que ha de acudir a la comunidad a oficiar misas y en su caso presidir la procesión. En la ciudad [de Valladolid], la intervención del sacerdote es un poco mayor, pero incluso el orden de entrada de los gremios a la iglesia está prefijado por la tradición” (Quintal, 1993: 16), de la misma forma que sucede en Nunkiní, donde la fecha de entrada de un gremio a la iglesia viene determinada por la antigüedad del gremio en cuestión.

acercarse a él a menos de diez metros de distancia, que es la altura a la que se encuentra el mencionado nicho.

Economía de los gremios.

Un aspecto esencial en lo que se refiere a la organización interna de las asociaciones de devotos es su economía o, por decirlo de otra forma, los diversos gastos que asumen y los medios con que cuentan para hacerse de fondos monetarios con los que poder afrontar con éxito esos cuantiosos dispendios derivados de las celebraciones que organizan en honor a san Diego. Como cabría imaginarse ante la heterogénea amalgama de sociedades que conforman los 32 gremios que conviven y se reparten por días la organización de las fiestas patronales de Nunkiní, no existe entre ellas una cifra uniforme en lo que se refiere a los dispendios que asume cada sociedad. Al contrario, las cifras que maneja cada gremio varían ostensiblemente en función de cada gremio, pudiendo ir de los 7,000 pesos que desembolsa un gremio poco numeroso y de carácter humilde, hasta los más de 20,000 pesos que pueden llegar a gastar al final de sus tres días de actividades aquellos gremios que posean un elevado número de socios, o cuyos integrantes disfrutan de una posición económica holgada en función de sus posesiones en tierras y ganado o de su desempeño en un actividad laboral especializada.

Estas importantes variaciones en el poder económico se reflejan en el lucimiento y en la cantidad de celebraciones de carácter lúdico que protagoniza cada gremio. Por ejemplo, aquellos gremios que gozan de mayores recursos siempre organizarán “tardeada”, para la cual contratan a los grupos de la región que estén más enboga, rentan los mejores escenarios con los más potentes equipos de luz y sonido, y traerán bailarinas “exóticas” de la ciudad de Mérida para animar el baile.⁸⁶ En el otro extremo encontramos gremios que no puedan permitirse la contratación de grupos para su tardeada, y que para animar su venta de cerveza se han de conformar con contratar un sencillo equipo de música que ubican en el interior de la casa y dos grandes altavoces colocados en el tejado. Por supuesto que estas diferencias económicas entre unos gremios y otros se traducen, además de en el mentado lucimiento que ofrecen los festejos públicos que ofrecen, en el consiguiente prestigio social que éstos revierten al

⁸⁶ En este sentido es interesante hacer notar como para los habitantes de Nunkiní el hecho de que algo o alguien proceda de la ciudad de Mérida (capital de Yucatán) le añade de inmediato un plus de valor y de calidad que lo colocará por encima de lo que se haya podido obtenido en la propia población, en la cabecera municipal o en la ciudad de Campeche, capital del estado donde se asienta la comunidad. De la misma forma, el hecho de poder contar con bailarinas, ingredientes, vestidos o instrumentos que han sido traídos desde Mérida conceden un mayor estatus a la celebración.

patrón de cada gremio y a su grupo familiar, quienes a los ojos del resto de vecinos son los máximos responsables de la calidad (traducida en la cantidad de comida que regalan, en el nivel del espectáculo musical, en la belleza y la procedencia de las bailarinas, etc.) que ofreció la celebración del gremio que lleva sus nombres y apellidos.

Más o menos ricos, lo que es un hecho es que no existen demasiados mecanismos que permitan a los gremios hacerse del excedente monetario que les permita afrontar los gastos derivados de los festejos públicos y privados que protagonizan. Así, lo más común para obtener efectivo, además de los aportes y pagos extraordinarios que llevan a cabo la práctica totalidad de los patrones de los gremios y sus familiares más cercanos (sus hijos y hermanos especialmente), es la *cuota* que todos los socios deben aportar cuando se acerca la fecha del festejo de cada gremio. Dichos aportes estarán conformados por una cantidad variable de dinero en metálico que oscila entre los 30 hasta los 120 pesos dependiendo del gremio (lo habitual es que sean 50 pesos de cuota por socio); determinados ingredientes fijos que son imprescindibles para la preparación de los alimentos festivos: maíz (de uno a dos almudes⁸⁷) para las tortillas, entre media y una docena de “blanquillos”,⁸⁸ y un pavo o una gallina (quines no posean animales lo sustituirán por la entrega de 100 pesos); en algunos casos también se pide a los socios que lleven materiales y útiles para la cocina (“rollos de leña”, ollas, envases de plástico para el almacenamiento y el transporte de la comida); lo más importante será la fuerza de trabajo que aportará cada socio en los preparativos durante los tres días que se prolongan los trabajos del gremio, estando la actividad que desempeñen marcada por el sexo de cada uno.

En lo tocante al dinero se trata de una cantidad en metálico que puede oscilar notablemente de unos gremios a otros, pudiendo ir desde los 30 pesos que cobran los más humildes y los más numerosos, hasta los 300 pesos que piden a cada socio aquellos que están conformados por un bajo número de elementos o cuyos integrantes gozan de una mayor capacidad económica. El monto de las cuotas tampoco es fijo dentro de los propios gremios, existiendo varios casos en los que éstas oscilan en función de la capacidad económica de cada uno de sus socios (se espera que los que más ganan aporten más). También el nivel de obligatoriedad a la hora de pagar la contribución en

⁸⁷ El almud es la medida local más utilizada para medir el maíz, los frijoles o cualquier grano (cacahuete, semilla de calabaza) y está compuesto por 4 kilogramos. Una caja de madera de forma cuadrada y de 20 cm. de profundidad por 20 cm. de lado funciona como medidor. Otra medida muy utilizada es el “cuartillo”, que equivale a la mitad del almud.

⁸⁸ Nombre que castellano reciben en las comunidades mayas los huevos tanto de gallina (como de pavo (*uluum*)).

metálico puede variar. Mientras que en muchos de los gremios el no pagar la cuota se traduce de inmediato en la baja como socio del moroso, otros se limitan a dejar en suspenso la membresía del individuo (lo que supone que no recibirá las comidas de los socios) para que al siguiente año, si lo desea, pueda volver a reintegrarse. Finalmente, también existen unos pocos gremios que eximen del pago en metálico de las cuotas del gremio a aquellos socios que atraviesan por problemas económicos y que así lo soliciten. A cambio de no poner dinero y no perder ninguno de sus privilegios como socios (recibirán comida y podrán desfilar), a estas personas se las exigirá que durante los tres días de trabajos que realiza el gremio entre preparativos y festejos, acudan toda la jornada a casa del patrón para allí prestar su fuerza de trabajo ayudando en todas las tareas para las que sean requeridos.

Por su parte, el dinero recaudado a través de las cuotas en metálico que abonan los socios ingresa directamente en la *Caja* que poseen todos y cada uno de los gremios de Nunkiní, mismas que son custodiadas por los patrones de cada sociedad en un lugar seguro y secreto dentro de sus domicilios particulares. El hecho de que sea el patrón del gremio quien se encargue de la custodia de los fondos comunitarios de la sociedad lo convierte también en el gestor de sus finanzas, el encargado de llevar a cabo las compras necesarias, y el responsable de contratar y abonar todos aquellos servicios que requerirá el gremio para refrendar su compromiso anual con el santo patrón (la misa, el conjunto, la tardeada). Así, serán los propios patrones o alguno de sus familiares cercanos, miembros del gremio también, quienes se encarguen de solicitar y pagar la misa en honor al santo patrón (300 pesos), de encargar y abonar el pago por el material pirotécnico que acompañarán incesantemente los dos días de celebraciones⁸⁹, de ir a comprar al mercado las especias necesarias para cocinar los platos festivos típicos (achiote, pimienta, chiles molidos), renovar y cambiar los insumos de cocina (ollas, *vaporeras*, cuchillos, etc.) más deteriorados por otros nuevos donde preparan las

⁸⁹ El gasto en material pirotécnico es uno de los más elevados que enfrentan las agrupaciones de devotos debido a la gran importancia que les confieren, en función del ruido que provocan cuando son “reventados”, como instrumentos para comunicar al resto de la población dónde y cuándo se va a llevar a cabo la celebración del gremio y atraer así al mayor número de invitados posibles. Sin embargo, el dinero destinado a la compra de “voladores” (cohetes) y “caminos” o “hileras” de pólvora varía ostensiblemente de un gremio a otro, sirviendo, en muchos casos, como un marcador de estatus entre las propias agrupaciones. Los desembolsos en este rubro por gremio oscilan notablemente entre los 1,000 pesos (62 euros) que acostumbran gastar de media la mayoría de los gremios, hasta los 3,000 (187 euros) ó 11,000 pesos (625 euros) que aseguran gastar los dos más pudientes, quienes organizan “toritos” de fuego en la plaza de la localidad. La adquisición de productos pirotécnicos se hace por encargo a una familia de pirotécnicos de la vecina Halachó (Yucatán), quienes recorren las casas de todos los patrones unas semanas antes del inicio de la fiesta patronal, para tomar nota de sus pedidos, y regresan con el producto dos o tres días antes de que se inicien los preparativos del festejo de cada gremio.

ingentes cantidades de alimentos necesarios para los festejos públicos y privados, contratar y pagar a la “charanga” (conjunto de música) que acompaña la procesión de los estandartes,⁹⁰ conseguir los diferentes animales que se sacrificarán para comer y a un carnicero que lleve a cabo la matanza (si es que ninguno de los socios sabe hacerlo)⁹¹, comprar las flores y las veladoras que se ofrendarán al santo (colocándolos a sus pies) cuando la procesión con los estandartes haga su entrada en la iglesia, y, en general, velará y supervisará que todas aquellas acciones en las que medie un desembolso en metálico para acometerlas se lleven a cabo de una forma transparente y adecuada para los intereses del gremio.

Otras fórmulas con que cuentan las agrupaciones de devotos para evitar solicitar una cuota en metálico elevada a sus socios y para lograr ingresar dinero en metálico a sus cajas requieren de un gran compromiso de cooperación, comunicación y solidaridad por parte de todos sus integrantes a lo largo del transcurso del año, y no sólo durante los tres días en que se desarrolla el periodo festivo de cada gremio. En este rubro encontramos una *praxis* que presenta diversas variantes entre los diferentes gremios que la ponen en práctica. Básicamente se trata de adquirir en el mercado local, al poco tiempo de concluidos los festejos del mes de noviembre, varios pavos y cerdos casi recién nacidos para después distribuirlos entre varios socios, a quienes el patrón encargará la tarea de criarlos y engordarlos en sus respectivos solares. Dicha labor da comienzo nada más concluir los festejos propios del gremio o, a más tardar, en el mes de diciembre o enero. Será entonces cuando el patrón del gremio convoque en su vivienda a todos los socios para celebrar una “junta” plenaria. Durante esta reunión se revisa la cantidad de dinero que quedó en la “caja” de la sociedad una vez que fueron atendidos todos los pagos derivados de las múltiples obligaciones ceremoniales asumidas por el gremio. En función del capital disponible se decidirá el número de pavos, pollos y cerdos que se pueden adquirir para, posteriormente, proceder a su repartición entre los socios escogidos para que se encarguen de criarlos y engordarlos en los patios de sus viviendas. Lo más común es que con el sobrante de la caja del gremio se adquieran entre dos y tres lechales, aunque pueden ser más, (400 pesos por animal), y

⁹⁰ La “charanga” cobra 500 pesos (31 euros) por acompañar a la procesión de los estandartes durante los dos recorridos que realiza en días consecutivos. Cuando además se la contrata para que siga el festejo conocido como “cabeza de cochino” la tarifa alcanza los 800 pesos (50 euros).

⁹¹ La tarifa habitual de los carniceros por acudir a los domicilios donde se llevan a cabo los preparativos de un gremio es de 150 pesos (9.5 euros) por las poco más de dos horas que tarda en dar muerte y realizar el despiece del puerco. La gran mayoría de los gremios no requieren de este servicio, pues serán sus propios socios varones quienes asuman esta tarea. El precio de los animales será referido un poco más abajo.

de cinco a diez crías de pavo (20-30 pesos por animal). Tanto la forma en que los animales son repartidos para su cría entre los socios, como el destino final que se les da una vez se hayan convertido en adultos variarán sensiblemente de unos gremios a otros, en función de las costumbres y las necesidades de cada uno de ellos en cada momento.

En lo que se refiere al primero de los aspectos, el referido a la distribución de los animales, lo más frecuente es que se responsabilice a cada socio (y a su núcleo familiar) de la cría de un único animal. Como el engorde de los cerdos resulta muchísimo más costoso que la cría de los pavos, aquel será asignado a familias diferentes cada año, procurando que dicha obligación vaya recayendo de forma rotatoria en todos y cada uno de los integrantes del gremio.⁹² Si bien este proceder es el más frecuente en la mayoría de las sociedades de Nunkiní, en unos pocos gremios donde existen marcadas diferencias económicas entre sus integrantes se espera (y así sucede) que aquellos que gozan de una posición ventajosa respecto al resto de compañeros se ofrezcan cada año voluntarios para criar los cerdos, dejando a los otros socios que se ocupen de la mucho más económica cría de los pavos.⁹³ En este mismo sentido, es norma casi general que durante las asambleas que mantienen todos los gremios en casa de sus respectivos patrones, éstos inquieren a todos los presentes si existen o no personas dispuestas a asumir la crianza de los gorrinos. En el caso de que no aparezcan voluntarios el patrón procederá a asignar esta tarea a un afiliado en concreto, teniendo en consideración a la hora de tomar su decisión los antecedentes sobre quienes fueron los últimos socios que se implicaron al respecto. Se trata así de evitar que la pesada carga de criar un cerdo recaiga en una misma familia en años consecutivos. La lógica de este procedimiento consultivo es tratar de evitar por todos los medios el hecho de tener que obligar a cualquiera de los socios a realizar una tarea que no puede o no desea realizar, y de esa forma esquivar los posibles “pleitos” o cismas que pudiesen desencadenarse por ese motivo en el seno de la colectividad. Finalmente, también se dan algunos casos de

⁹² La tarea exige a las familias responsables asumir en solitario unos gastos considerables, pues amén de la copiosa cantidad de alimentos que consume el animal, en caso de enfermedad de éste también deberán costear los gastos del veterinario y los posibles medicamentos que pudiera llegar a requerir. Sólo encontré dos casos en que, a pesar de que el cerdo era criado en el solar de una familia distinta cada año, todos los socios tenían la obligación de cooperar con los gastos derivados de la cría de los marranos.

⁹³ En este sentido los gremios atienden una lógica económica fuertemente redistributiva, pues siempre los socios que más tienen asumen (tal y como se espera de ellos) por ese mismo motivo mayores cargas que los que menos tienen, sin que lo anterior les reporte ningún beneficio inmediato más que el mero prestigio a nivel local. Como bien apunta Ruz respecto a los individuos que asumen mayores gastos en función de su ventajosa posición económica: “esto incide en ocasiones en la homogeneidad económica al convertir el “excedente” material en prestigio, impidiendo la acumulación de capital (aunque la acumulación de prestigio puede traducirse más tarde en prebendas económicas)” (Ruz, 2007: 300).

gremios poco numerosos en los que siempre será el patrón o alguno de sus hijos o hijas, los que se asuman en solitario la tarea de criar en sus traspatios a todos los animales que han sido adquiridos con el dinero de la sociedad.

Una vez que los animales han sido adquiridos en el mercado y entregados a los socios del gremio para que los lleven a sus hogares (o permanecen en casa del patrón) y los críen, existen dos posibilidades sobre la forma de proceder. Algunos gremios, especialmente aquellos donde es el patrón quien se encarga de todo, optarán por quedarse con los pavos y el o los cerdos hasta el mes de noviembre del siguiente año, cuando con dos días de antelación al día que tiene asignado el gremio para su procesión serán sacrificados para preparar con sus carnes tanto las comidas “privadas” que ofrece el gremio a sus socios y la de carácter “público” que se reparte gratuitamente entre todos los vecinos que les acompañen en la procesión de regreso de los estandartes a la vivienda del patrón. Este mecanismo permite a los gremios que lo ponen en práctica, además de mantener activos los vínculos de colaboración entre sus miembros, economizar una cantidad importante de dinero que de otra forma debería ser empleado en la compra de los animales adultos.⁹⁴ De esta forma, al disponer prácticamente de toda la carne necesaria para preparar las comidas,⁹⁵ las cuotas en metálico que han entregar todos los socios podrán mantenerse dentro de niveles asequibles (entre 30 y 50 pesos por individuo y no los 300 pesos que cobra, por ejemplo, el gremio de músicos que ha de hacer frente a la compra de animales unos días antes de su fiesta), y ser destinadas íntegramente a cubrir las otras necesidades del gremio (voladores, misas, conjunto de música, etc.). Así lo explicaba una de las hijas del presidente del gremio de Campesinos que desfila el 17 de noviembre:

“aquí [en nuestro gremio] para que haya más entrada tanto en la comida como en el dinero se compra cochino o pavo y se para criar a cada socio. Cada quien va entregar[lo] así al año. Si por ejemplo [se] repartió siete pavos, siete pavos vas a contar con el (sic) porque los van a traer ya

⁹⁴ La diferencia a la hora de comprar animales recién nacidos o ya adultos puede alcanzar el 400% de su precio total. Por ejemplo, un cerdo lechal costaba en el 2010 aproximadamente 400 pesos (24 euros), mientras que uno ya adulto puede alcanzar los 2,000 pesos (121 euros). Al mismo tiempo, varios miembros de gremio me indicaron que durante el mes de noviembre los precios del mercado local experimentan un ascenso debido, en gran medida, al aumento de la demanda para satisfacer las necesidades de los propios gremios que a diario ofrecen copiosas comidas.

⁹⁵ Es común que suceda que el número de pavos o cerdos criados no sea suficiente para preparar todas las comidas festivas que son tradicionales en Nunkiní. En esos casos el patrón deberá tomar dinero de la caja del gremio y acudir al mercado de la población para comprar el faltante.

grandes... por eso nosotros [en el gremio] no tenemos una cuota grande, acá no más 30 pesos. Muchos gremios piden más plata, claro que sí’.

Si lo anterior acontece sólo en ciertos gremios, normalmente en aquellos que están integrados por individuos pertenecientes a un mismo núcleo familiar y que no cuentan con un número elevado de asociados, en la mayoría de sociedades que implementan mecanismos de cooperación entre sus socios a lo largo del año con el objetivo declarado de lograr un excedente monetario que les permita amortizar una parte de los elevados egresos que enfrentarán durante sus celebraciones, la cría de animales, especialmente la de los cerdos, tiene una finalidad y un desenlace muy distinto al arriba señalado. Así, cuando en el mes de diciembre los animales son entregados a los socios que, bien voluntariamente bien por ser su turno, les correspondía criarlos y engordarlos, será únicamente por un periodo de siete u ocho meses.⁹⁶ Transcurrido ese lapso de tiempo, allá por los meses de junio o julio, el patrón volverá a convocar en su vivienda a una reunión plenaria a la que asistirán todos los socios del gremio. Para este encuentro solicitará, además, que los que resultaron escogidos como responsables de llevar a cabo en sus hogares la crianza de los marranos asistan con ellos en el estado de desarrollo en que se encuentren en ese momento (previamente habrá visitado en sus hogares a los socios que se encargan de la crianza de los animales para comprobar el crecimiento de éstos). Lógicamente, tanto el patrón como el resto de asociados estarán esperando con ansiedad que las familias encargadas de esta tarea hayan alimentado de la mejor forma posible a los animales que quedaron bajo su custodia, para que éstos hayan visto incrementado su peso todo lo posible. Sea cual sea el peso alcanzado por los animales durante estos siete u ocho meses de cría, el objetivo primordial de la reunión celebrada en casa del patrón será proceder a su matanza, despiece y, posteriormente, repartición y venta de la carne resultante entre todos los integrantes de la sociedad a un precio ligeramente inferior al del mercado.⁹⁷ Todo este proceso de dividir la carne entre los socios es conocido como *tox’ pol*.

⁹⁶ Habrá también algunos socios que soliciten criarlos ellos porque hayan formulado una promesa a san Diego en ese sentido: “si un socio hace su promesa lo cría él el puerco con su familia, [...], si no se ofrece ninguna lo crío yo en la casa todo el año para matar en noviembre, dos días antes que salimos [con los estandartes]”, asegura el patrón de uno de los gremios de campesinos.

⁹⁷ El precio de la carne de puerco en el mercado de Nunkiní ronda habitualmente los 50 pesos por kilo. A través de estos mecanismos, los gremios venden entre sus socios la carne de los cerdos criados por algunos de ellos a 40 pesos el kilo, con el fin de facilitar su adquisición y favorecer la economía de sus integrantes.

Aunque en la mayoría de los casos la participación en las ventas de carne de puerco que organizan y efectúan los gremios de Nunkiní están restringidas exclusivamente a sus integrantes, hay algunas pocas sociedades donde las directivas (especialmente el patrón) autorizan a los familiares y a las amistades más cercanas para que puedan tomar parte de ella y adquirir así carne a precios más ventajosos que los que ofrece el mercado local. Sobre el hecho de que personas ajenas al gremio puedan o no intervenir en esta compra, un patrón de gremio me señalaba que en su sociedad dependía de la cantidad de carne que hubiese disponible cada año, pues lo más importante era que ningún socio se quedaría sin lo que necesitara. El problema es que en ocasiones algunos socios no desean -o no pueden- hacer frente al pago en metálico de toda la carne que les corresponde adquirir. Es entonces cuando se recurre, en los gremios que así lo permiten, a ofrecerle una parte de ésta porción de carne a algún familiar o vecino que hubiese mostrado previamente su interés.⁹⁸ Por el contrario, en otros gremios no está permitido “invitar” a nadie ajeno a participar en esta venta, por lo que cuando un socio no puede pagar toda la carne que le corresponde llevarse a su vivienda en la repartición se le anota la deuda en el cuaderno del gremio, la cual se espera que salde con la mayor premura posible y siempre antes de la llegada de las fiestas patronales del mes de noviembre. A fin de cuentas, de lo que se trata con este sistema de cría de animales y posterior venta de su carne es, además de mantener en funcionamiento durante todo el año los lazos de cooperación y comunicación que mantienen cohesionados a los miembros del gremio,⁹⁹ conseguir ingresar la mayor cantidad posible de dinero en metálico en la caja de la sociedad con el que sufragar los gastos de los eventos festivos del gremio y, de paso, que los propios socios y sus familias puedan proveerse de una buena cantidad de carne de cerdo a un precio más ventajoso que el del mercado. De esta forma, el implementar esta clase de mecanismos “provisorios” cuya finalidad declarada es esencialmente económica, también permite que a nivel comunitario se perpetúen y fortalezcan durante todo el año el sistema de

⁹⁸ En un solo gremio pude constar la preeminencia que tenía el interés económico en su venta de carne de puerco. En dicho gremio, conversando con el patrón y varios socios al respecto, me aseguraron haber vendido y entregado un cerdo completo a un vecino que se lo había solicitado con anterioridad. Al respecto me aseguraron que *“resultó mejor para nosotros porque no tuvimos que hacer matanza y ahorramos todo el trabajo de dividir el puerco, así. Entero lo llevamos a su casa del señor y nos lo pagó, ya estuvo el trabajo”*.

⁹⁹ De hecho el día en que se realiza el *tox'pol* en la vivienda del patrón se considera de carácter festivo, pues todos los socios acompañados de sus familias se reúnen en la vivienda del patrón para colaborar en la matanza y en la repartición de la carne. Para la ocasión se compran varios cartones de cervezas y se preparan las morcillas y la chicharra para el consumo colectivo de los reunidos.

organización social basado en la pertenencia de los vecinos a los gremios y, por consiguiente, en la devoción hacia el santo patrón.

Además de las cuotas en metálico que aportan los socios y de la venta de carne de cerdo que organizan la gran mayoría de los gremios, un tercer dispositivo que implementan las formaciones de vecinos organizados en función de su fe para hacerse de un excedente monetario que les ayude a afrontar los gastos derivados de las celebraciones, es la *venta de cerveza* que organizan casi todos ellos durante la tarde y la noche posteriores a la “entrada” de sus estandartes a la iglesia de la localidad. Así, de acuerdo con lo acordado por el Consejo de Patrones, cada gremio tiene asignadas las horas que siguen a su procesión para vender toda la cerveza que puedan en el mismo lugar desde donde salió ésta, que mayoritariamente coincide con la vivienda del patrón. Efectivamente, el hecho de que durante todo un mes sea posible para cualquier vecino de Nunkiní encontrar un lugar al aire libre donde poder compartir unas “*chelas*” con los amigos o la familia, al tiempo que disfrutan de música en vivo, resulta un rasgo inconfundible de las fiestas patronales en el ámbito indígena peninsular (Lizama, 2007; Quintal, 1993).

De hecho, a pesar de que el alcoholismo representa un problema social y de salud pública muy importante en muchas localidades indígenas de la región, y que el consumo desmedido de bebidas alcohólicas encuentra un fuerte rechazo social dentro las comunidades (especialmente por parte de las mujeres que lo han de padecer en sus maridos e hijos), cuando de honrar y festejar al santo patrón se trata esta visión negativa se diluye temporalmente y queda en suspenso hasta la conclusión de la fiesta. Así, muchas de las personas que cotidianamente no acostumbran a consumir bebidas alcohólicas y que argumentan su desaprobación moral hacia quienes lo hacen dejando a sus familias desamparadas, cuando llega el tiempo de las fiestas patronales acuden algunas tardes en compañía de sus esposas a “gustar” los bailes organizados por los gremios vecinos, y aprovechan la ocasión especial para degustar varias cervezas. Aprovechando esta suspensión temporal de los convencionalismos sociales que se da en las celebraciones festivas en honor al santo, hasta mujeres adultas pueden ser vistas públicamente participando en el ambiente lúdico que rodea las celebraciones de los gremios consumiendo alcohol en público, junto a sus maridos, lo que resultaría del todo improbable en cualquier otro momento del año.

Y es que, como acostumbran a justificar los vecinos de Nunkiní, cuando en los gremios o en el día grande de la fiesta se “toma” cerveza se está haciendo “*para festejar*

con alegría todos juntos y agradecer al santito que nos protege todo el tiempo”. Pero no sólo de festejar con alegría en compañía de san Diego y de la familia se trata; el hecho de que los beneficios obtenidos de la venta de cervezas se destine a la iglesia de la localidad (el 13 de noviembre), o a costear los festejos propios de cada gremio (los días entre el 3 de noviembre y el 2 de diciembre), sirve también como aliciente para disculpar el consumo de alcohol masivo que tiene lugar durante el mes de noviembre. Así, mientras que durante el resto del año el consumo de bebidas alcohólicas es reprobado y sancionado moralmente por la gran mayoría de los integrantes de la sociedad local,¹⁰⁰ durante los tiempos de la Fiesta se justifica, e incluso se potencia, en función de la importancia que adquiere su venta como mecanismo imprescindible de financiamiento para todos los festejos de índole sagrado y profano que le dedica la comunidad a su milagroso protector a través de los gremios y de la parroquia. Al respecto, un vecino miembro de uno de los últimos gremios en salir verbalizaba en estos términos el sentir generalizado que existe en torno a la venta de cerveza por parte de las sociedades de devotos:

“Todo lo que hacemos [en el gremio] es para honrar al patrón, nada es para que nosotros ganamos dinero... todo el dinero lo invertimos para que esté bonita la celebración que nosotros le hacemos a san Dieguito; con la cerveza es que solamente recuperamos un poco de plata que costo toda la celebración del gremio: la misa, el conjunto, los animales que matamos, todo eso cuesta mucho y tenemos que ver como le hacemos para hacerlo cada año”.

Este sentido práctico (y necesario) de la venta de cerveza como una herramienta imprescindible para lograr financiar una parte de los fastos que se le dedican al santo patrón durante el mes de sus celebraciones es asumido sin que provoque ningún problema ético a los miembros de los gremios. De hecho, no son extraños los casos en los que se recurre a la figura del santo, y al hecho de que todo lo que se hace es en su

¹⁰⁰ La sanción moral y social en contra de aquellos vecinos que practican un consumo abusivo de alcohol, el cual desemboca en no pocas ocasiones en episodios de violencia doméstica y de abandono de las tareas propias del cabeza de familia (trabajo, educación de los hijos, consecución de sustento y de provisión de dinero para la familia), queda refrendada incluso en la cosmogonía maya yucateca. Así lo refleja la existencia de seres poderosos *ad hoc* como la conocida X-tabay, una bella mujer de larga cabellera y vestida con hipil, cuya única función es seducir y castigar (bien arrojándoles a un pozo, bien ensartándolos en los espinos de un henequén) a aquellos hombres que *“andan tomados en las calles pasada la media noche”*. Sobre las variantes mayas yucatecas respecto a este popular personaje consúltese el trabajo de Mary H. Preuss, *La Xtabay: su papel en el pasado y en el futuro* (2006).

honor, para justificar el comercio masivo de alcohol durante los festejos de los diferentes gremios. Al respecto un patrón destacaba la gran ayuda que supone para las finanzas de su gremio la venta de cerveza, sin dejar de remarcar el hecho de que todo lo que hacen es siempre por y para honrar a san Diego, y que en su nombre organizan un concierto para que los vecinos puedan acudir a divertirse y disfrutarlo en familia:

“Somos pocos socios [en el gremio] y sale muy caro comprar todo lo que se cocina, y pagar la misa, el conjunto de charanga, los voladores... son muchos gastos y con la [venta de] cerveza ayuda un poco... además, como es todo para el santo la gente viene a gustar la música con su familia”

Desde que comenzaron a organizarse y a desfilar hace más de 60 años hasta el día de hoy, todos los gremios en Nunkiní a excepción de dos, organizan alguna variedad de venta de cerveza con música (que puede ser en vivo o no) en casa de sus patrones cuando concluyen la procesión de sus estandartes a eso de las seis de la tarde. Lo anterior justifica que en la actualidad esta práctica, en conjunto (música, baile y venta de cerveza), sea vista como algo muy “tradicional” y una parte imprescindible de los periodos festivos dedicados al santo patrón, a pesar de que los más ancianos reconocen que en los últimos tiempos la práctica de beber cerveza durante las fiestas se ha exacerbado demasiado, especialmente entre los más jóvenes, de tal forma que el sentido sacro de la celebración (que antaño era el predominante) se encuentra en franco retroceso respecto a su vertiente más lúdica: “ya los chamacos no respetan nada, así. Antiguamente lo importante era ir a ver al santito en el centro, en la iglesia. Ahorita no más puro tomar hacen y no les interesa nada más”. A pesar de estas opiniones, lo cierto es que la figura de san Diego es constantemente invocada hasta cuando de vender cervezas se trata. Además, resulta un hecho manifiesto que es gracias al dinero que obtienen a través de la venta de cervezas como los gremios pueden mantener (costeándolas) las “tradiciones” locales, que les exigen festejar al santo patrón por todo lo alto, lo que incluye organizar bailes, pagar misas, comprar abundantes voladores y ofrecer varias comidas en su honor.

Tradicionalmente, la estrategia más habitual que emplean los gremios de Nunkiní para maximizar los beneficios que se obtienen a raíz de la venta de cerveza es la organización de una “tardeada”. Con este apelativo temporal se denomina en Nunkiní a los conciertos-baile que organizan en la vía pública, en frente o a un lado de la casa del patrón del gremio en turno, y para el cual contratan a alguna de las populares

bandas de música tropical que abundan en la región, la cual se encargará de amenizará la tarde y la noche con música en vivo.¹⁰¹ Además, cuando la banda no lo traiga consigo, se rentará un gran escenario con profusión de luces de colores y altavoces de diversos tamaños, que permitirán a los presentes disfrutar de la música a un gran volumen. Toda esta infraestructura se montará apenas unas horas antes del concierto, y se desmontará a primera hora del día siguiente. Ajustándose a sus propias posibilidades económicas, cada gremio intenta siempre atraer a su tardeada a los conjuntos más en boga del panorama musical regional para que sirvan como reclamo ante los vecinos.¹⁰² Y es que cuanto más conocido resulte el conjunto de música que actúe durante la tardeada mayor será la asistencia de personas a ésta y, por consiguiente, aumentará también la cantidad de cervezas que logrará despachar el gremio y los beneficios que obtenga. Pero no sólo de obtener beneficios económicos se trata, también la calidad y el lucimiento que pueda ofrecer el espectáculo se traduce en prestigio y admiración hacia el patrón del gremio y su familia de parte del resto de la sociedad local. Así, los gremios más pudientes compiten entre sí por traer siempre a los grupos más famosos del panorama musical peninsular, llegando incluso a contratar hasta dos conjuntos diferentes, como hizo el gremio de abastecedores de carne, para que se alternen tocando en una misma tardeada, lo que provoca que ésta se dilate más en el tiempo y aumenten las ventas de cervezas.

¹⁰¹ En la considerada región maicera, en el oriente de la Península de Yucatán, las poblaciones indígenas como Xocén también llevan a cabo este tipo de actividades con los mismo objetivos que en Nunkiní: “Como son muchos los gastos para organizar la fiesta de un gremio, una manera para recuperar algunos gastos es que los interesados organicen un baile con un conjunto tropical y venta de cerveza” (Terán y Rasmussen, 2005: 185).

¹⁰² Las tarifas de los grupos pueden oscilar notablemente. Mientras que algunos “tecladistas” pueden cobrar 5,000 pesos (303 euros) por actuación (incluyendo el escenario), hay conjuntos cuya tarifa por noche no baja de los 10,000 pesos (606 euros). El hecho de contratar a uno u otro redundará en la cantidad de prestigio que obtenga el patrón del gremio organizador.



14. Un músico toca delante de los cartones de cerveza que despachará el gremio durante su tardeada.



15. Un tecladista local anima una tardeada en la plaza de la localidad. Las dos bailarinas son un buen reclamo para aumentar las ventas de cerveza durante el evento.

En aquellos gremios donde se van a despachar cervezas, desde el medio día y junto a las albarradas que separan los patios de la calle, varios socios varones instalarán una barra y varias neveras¹⁰³ rellenas de hielo¹⁰⁴. En ellas depositarán todas las cervezas que puedan, dejando el sobrante dentro de sus cajas almacenadas en el interior de la vivienda del patrón, donde acudirán a reabastecer la nevera cuando sea necesario.¹⁰⁵ Aunque en teoría la venta no comienza hasta pasadas las seis de la tarde, cuando los socios y el patrón que acompañaron a la procesión de los estandartes regresen a su punto de partida, lo cierto es que en muchos gremios, ya desde el medio día, son varias las personas que comienzan a merodear por los alrededores del improvisado bar y se acercan para comprar y consumir las primeras cervezas frías del día en las inmediaciones del lugar donde tendrá lugar la tardeada en unas pocas horas. Incluso algunos socios salen del solar, aprovechando un receso en las tareas preparatorias del gremio, para comprar una botella en la barra y regresan, ya con su cerveza en la mano, para continuar trabajando junto a sus compañeros de gremio. Estas barras donde se despacha el “agua de cebada” son atendidas en los últimos años por hasta tres jóvenes que no pertenecen al gremio y que son contratados *ex profeso* para esa tarea, y a los

¹⁰³ Como una parte del servicio, todos los instrumentos necesarios para la venta de cerveza (barras, sillas, carpas, neveras, mesas) son prestados, por un día y sin ningún costo añadido, por la misma agencia de cervezas que se encarga de servir las botellas solicitadas por el gremio, ubicada en la plaza de Nunkiní.

¹⁰⁴ Cada gremio se encarga de enfriar y mantener frías sus cervezas, para lo cual deben comprar uno o dos inmensos pedazos de hielo denominados “marquetas” (160 pesos entera y 80 media) y picarlos con un punzón sobre las botellas que se han depositado previamente en el interior de la nevera.

¹⁰⁵ Los gremios solicitan siempre más cajas de cerveza de las que tienen calculadas consumir, pues el dueño de la agencia les permite devolver aquellas que no hayan podido vender durante el transcurso de la tardeada.

cuales se les abona una cantidad fija que oscila entre 150 y 200 pesos, dependiendo del gremio, por permanecer hasta la medianoche atendiendo a los asistentes.¹⁰⁶

Además del escenario y del conjunto musical, otra estrategia empleada por los gremios para aumentar los ingresos obtenidos por la venta de cerveza es ofrecer un platito con “botana”¹⁰⁷ cada vez que un cliente realiza una compra, como si de una tapita en un bar madrileño se tratara. Con el objetivo de hacer atractiva la tardeada y potenciar sus ventas de alcohol, los gremios compiten entre sí por alcanzar el privilegio de ser considerados por el resto de sus vecinos como el que regaló la “*botana más sabrosa*” a los asistentes. Habitualmente, el tipo de aperitivos que se sirven a aquellos clientes que compran sus cervezas durante la tardeada consiste en carne de ciertas partes del cerdo (*kek'én*) muy apreciadas y que han sido fritas en aceite, como son la oreja, la piel con la primer capa de grasa adherida a ella (*kastakán*) o las morcillas recién hechas, todo es siempre servido sobre platos desechables y con varias tortillas de maíz. Sin embargo, hay otros gremios que optan por comprar y matar un borrego para la ocasión y servir toda su carne como botana. Los gremios que gozan de una posición económica más ventajosa optan por regalar a sus clientes carne de venado (*kej*) deshebrada (*xi'ík*), misma que resulta la más difícil y costosa de obtener dada la veda permanente que existe sobre la caza de este animal en toda la región. El precio que ha de pagar el patrón del gremio por ofrecer este lujo a los asistentes y los riesgos legales que ha de enfrentar para conseguirla, quedarán ampliamente recompensados ante la perspectiva de ser reconocida su tardeada (y su gremio) como la que repartió la botana más sabrosa de todas las fiestas, amén de recibir por ello multitud de visitantes que acuden a degustar la carne de venado que se regala con la venta de cervezas.

¹⁰⁶ Uno de estos improvisado barman me comentaba que actualmente se les fijan por contrato sus remuneraciones y obligaciones, pues hasta hace pocos años cobraban en función de la cantidad de cervezas que vendieran y les obligaban a acudir la mañana siguiente para recoger todo el puesto si querían recibir sus emolumentos.

¹⁰⁷ La “botana” es, literalmente, los aperitivos que se ofrecen previos a la comida. En este caso también se refiere al hecho de que se sirven varios platos con una cantidad pequeña de comida por cada cerveza que compra el cliente.



16. Barra donde se despacha la cerveza instalada en la vivienda de un patrón.

En lo que respecta a los números y a los beneficios que obtienen los gremios a partir de estas ventas de cervezas en el marco de las tardeadas, observamos que, al contrario de lo que pudiera parecer, éstas no producen unas ganancias importantes. De hecho, en muchos casos, las cifras de dinero obtenidas a raíz de la venta de cervezas no alcanzan para compensar todos los gastos derivados de la tardeada, por lo que mucho menos pueden servir para cubrir los otros egresos del gremio. Lo anterior nos habla de la importancia relativa que tienen muchas de las “tardeadas” como fuentes de ingresos *de facto* para las sociedades de devotos. Por el contrario, estos conciertos y bailes se muestran más como acontecimientos festivos que forman parte integrante del conglomerado de celebraciones que organizan los gremios en honor al santo patrón de su localidad, y cuya importancia a nivel simbólico radica más en el hecho de ser una parte integrante (y reeditada anualmente) de las tradiciones de Nunkiní vinculadas con el mes más importante del año, y como el mejor ejemplo del esfuerzo (laboral y económico) que realizan sus vecinos para mantenerlas vigentes a pesar de las dificultades económicas que pudieran atravesar.

De cualquier forma, para hacernos una idea más precisa de la contribución monetaria real que supone la venta de cerveza a las finanzas de los gremios voy a ofrecer a continuación los montos exactos que se desprenden de ella. Al mismo tiempo, estos datos serán igualmente válidos para la segunda variante por la cual despachan cerveza los gremios de Nunkiní durante su día de fiesta. Me refiero a aquellos gremios que, debido a una serie de factores diversos, que pueden ir desde el clima, el día de la semana en que cae su celebración, o la situación económica de sus socios, deciden no

organizar tardeada un año concreto.¹⁰⁸ Esta negativa, condicionada por la expectativa de un escasa rentabilidad o por la inviabilidad económica de contratar un conjunto musical,¹⁰⁹ no significa, de ningún modo, que los gremios más modestos renuncien a desarrollar una venta de cerveza durante la tarde-noche que sigue a la entrada de sus estandartes en la iglesia, aunque eso sí, de una forma mucho más modesta y menos llamativa. Para ello únicamente contratarán a una persona que les rentará un equipo de sonido y pondrá música en él durante unas cuantas horas en la casa del patrón (300-350 pesos), para animar así a los vecinos cercanos a que se acerquen a degustar unas cervezas. Obviamente, además de los vecinos más cercanos a la vivienda del patrón y los irreductibles borrachines de la localidad, a esta venta asistirán los socios varones del gremio que, fruto de *“la alegría que tenemos por celebrar al san Dieguito todos juntos otro año más”*, aprovechan para compartir y beber unas cervezas todos juntos. La hora de cierre de la venta de cerveza, al igual que la de las tardeadas, no está establecida sino que dependerá siempre del ritmo del negocio. Así, cuando el ritmo de ventas es alto, y por tanto provechoso para la economía del gremio, la música (en vivo o de CD) puede durar hasta las dos de la madrugada; mientras que si la asistencia de vecinos y las compras no obedecen a las expectativas, la conclusión del festejo tendrá lugar antes incluso de la media noche.

En lo que respecta a los gastos-beneficios de los expendios ambulantes de cerveza que cada día del mes de noviembre, a excepción de dos, suponen las casas de los patrones de los gremios de Nunkiní conviene señalar algunos datos concretos y comunes a todos los casos. En primer lugar, toda la cerveza se adquiere siempre en la misma Agencia, misma que se ubica en el centro de la localidad, y, por tanto, son de la misma marca comercial. El gremio pagará por ellas *a posteriori*, el día después, una vez ha concluido su evento nocturno y sabe cuántas cervezas vendió, pudiendo devolver a la

¹⁰⁸ Efectivamente, muchos gremios optan por pagar y celebrar la tardeada únicamente el año en que su día asignado coincide con el fin de semana, pues sólo de esa forma se aseguran la asistencia de un número importante de vecinos. Otros, por el contrario, pueden variar su decisión de llevar a cabo una tardeada en función del clima, pues si llueve durante el festejo el número de clientes descenderá notablemente. Finalmente, el interés económico es el que prima en muchos gremios y, como me decía el patrón de uno de ellos, *“para vender 14 ó 15 cartones y pagar 4,000 ó 5,000 pesos al tecladista no resulta; no me gusta porque es perder el dinero”*, y eso a pesar de reconocer que el anterior patrón, su padre, *“fuera lunes o martes él siempre lo hacía el baile”*.

¹⁰⁹ Solamente en uno de los diversos gremios de campesinos que hay en Nunkiní no despachan cerveza en ninguna de las variantes mencionadas porque, según sus socios, *“nosotros sólo nos interesa cumplir la promesa que le tenemos hecha al patrón como es tradición: regalando comida, pagando la misa, conviviendo toda la familia y desfilando con los estandartes”*. Efectivamente, se trata de un gremio familiar mucho más comprometido con la parte religiosa de los festejos, que deja de lado las manifestaciones de carácter profano.

Agencia todas las que no despachó. Las cervezas son transportadas y descargadas por empleados de la casa cervecera, que se desplazan con la mercancía en una gran camioneta *pick-up* hasta el lugar donde tendrá lugar la celebración. Se sirven siempre por “cartones” (cajas) compuestos por 24 botellas de vidrio retornables cada uno. En su mayoría los envases son de 344 centilitros, aunque muchos gremios suelen pedir también de los más pequeños, de 250 centilitros, pues “*son los que piden más las mujeres*”. Ahora bien, en cuanto a los beneficios netos que obtienen los gremios por sus ventas, éstos se calculan en función del número de cajas completas que fueron capaces de despachar durante la tarde-noche. Así, por cada “cartón” vendido el gremio obtendrá 78 pesos de la Agencia de cerveza. Además de ese dinero, también recibirán un pago en especie del 10% de lo que vendan, pues por cada diez cartones que logren despachar la Agencia les regalará uno entero, que cada gremio puede emplear a su parecer. De esta forma, si un gremio opta por vender esos cartones de “regalo” para conseguir con ello aumentar sus beneficios en metálico, obtendrá 288 pesos por cada uno.¹¹⁰ A pesar de ello, la mayoría de los gremios optan por quedarse con los beneficios en especie para que los socios y socias los consuman en privado durante la última comida del gremio.

Obviamente, y aunque estas cantidades son las mismas para todos los gremios, resulta muy complicado apuntar una cifra promedio de los beneficios que acarrea para las sociedades de devotos la venta de cerveza, pues éstas están siempre supeditadas a la afluencia de público y al ritmo que consuma. Lo anterior está sujeto, a su vez, a una serie de imponderables que los gremios no pueden controlar, como es la lluvia o la temperatura que pueda haber en las noches en que se llevan a cabo sus eventos, pues en el mes de noviembre comienzan las primeras noches de “heladez” que provocan que los vecinos se “guarden” en sus hogares; así como el hecho de que la venta caiga en un día festivo o laboral, lo que provocará que el negocio multiplique o divida sus beneficios, o que se trate del primer o el último día del periodo festivo. Pero también existen toda una serie de medidas destinadas a atraer la atención del público en general y de los potenciales consumidores de cerveza en particular. Implementar alguna de estas medidas, o todas juntas, sí estará en manos de los propios gremios, aunque en realidad el que se hagan o no dependerá en gran medida de las posibilidades económicas de cada uno de ellos.

¹¹⁰ Como mencioné, cada caja contiene 24 botellas que se venden a un precio medio de 12 pesos cada una, lo que arroja un total de 288 pesos de beneficio neto por cada cartón vendido. Sin embargo, son muchos los gremios que optan por “apartar” las cajas que les regala la Agencia en función de sus ventas para consumirlas en comunión durante la comida privada de despedida que mantienen todos los socios.

De esta forma, en función de la profusión del aparato festivo que es capaz de desplegar cada gremio, podríamos establecer un escalafón entre ellos en función del número, la calidad y el lucimiento que dan a sus actividades lúdicas. En el escalón más bajo encontraríamos a aquellos gremios que no realizan venta de cerveza. Por encima estarían aquellos que sí la realizan y la acompañan con música de CDs que hacen sonar en un equipo de música rentado para la ocasión. En el tercer nivel estarían aquellos que organizan tardeada y contratan un conjunto de música para que la amenice. Por encima estarían aquellos gremios que para su tardeada no sólo contratan a un grupo, sino que además cuentan con un escenario dotado de gran cantidad de luces y altavoces (que suelen incluir los propios conjuntos), bailarinas, y, además, organizan una o dos procesiones de “cabeza de cochino” para que recorran las partes más transitadas del pueblo y finalicen en el espacio donde se lleva a cabo el festejo, atrayendo hasta él a los vecinos que procedentes de diversos barrios que conforman Nunkiní se sumaron al cortejo. Así, las tardeadas que gozan de mayor prestigio entre la población de Nunkiní son aquellas que tienen fama de traer a sus bailes a los mejores y más costosos conjuntos del panorama regional, a las bailarinas “más exóticas de Mérida”¹¹¹, de servir las mejores y más abundantes botanas, y de prolongarse hasta más altas horas de la madrugada (lo que implica pagar más dinero al conjunto o contratar a dos diferentes).

Además de que los gremios que patrocinan estas tardeadas tan costosas son, por razones obvias, los que cuentan con mayor afluencia de asistentes a sus festejos y, por consiguiente, logran despechar mayores cantidades de licor obteniendo con ello los mayores beneficios, lo cierto es que además obtienen el reconocimiento explícito del resto de sus vecinos. Éstos ven como algo “natural” que los vecinos que más tienen sean los que gasten y ofrezcan más al resto de la población; y qué mejor ocasión para hacerlo que cuando también pueden dedicárselo al santo patrón. Un fiel asistente a las tardeadas me comentaba al respecto el sentir general de los vecinos al respecto: *“es bueno que los que tienen compartan con nosotros los que no tenemos nada porque somos pobres, así*

¹¹¹ La moda de las bailarinas se ha expandido como la pólvora. Si en el año 2007 eran pocos los conjuntos que se hacían acompañar en sus actuaciones por dos jóvenes bailarinas, en el 2009 ya eran más de la mitad. En muchos casos estas bailarinas acompañan al propio grupo musical, que aumentan así en 1,000 pesos su tarifa. Actualmente suponen uno de los principales reclamos de las tardeadas (*“lo que jala [atrae] a la gente es la bailarina porque muchos llegan para ver sus piernas”*) y son el blanco, para bien o para mal, de gran parte de los comentarios que realizarán los vecinos durante los días posteriores al festejo (*“estaba buena la muchacha”*, o *“no más puro votar hacían, nada de baile”*). También con las bailarinas se observa la preferencia en el imaginario local por Mérida, indicando que las buenas bailarinas llegan contratadas desde cantinas de la capital yucateca, mientras que las que peor desempeñan su trabajo y resultan menos agraciadas para los cánones de belleza locales son de Campeche.

nosotros también podemos ir a gustar la música y el baile, y la botana que dan gratis en la tardeada". Así, lo que para algunos sacerdotes supone un derroche innecesario de recursos que atenta contra la precaria economía indígena (Ruz, 2007: 301; Fernández, 1995), para los propios interesados las tardeadas representan una forma justa de redistribuir la riqueza hacia el interior de la comunidad. De cualquier forma, sería injusto y alejado de la realidad olvidar el capital simbólico que recaudan en forma de prestigio social aquellas familias que organizan y costean estos actos festivos.

Para concluir con los aspectos estrictamente económicos de las ventas de cerveza y las tardeadas, acto seguido ilustraré con cifras los gastos y beneficios que se derivan de éstas para conocer realmente el alcance de sendas actividades para generar ganancias o pérdidas económicas a aquellos gremios que las realizan. Así, el costo mínimo por organizar una tardeada va desde los 5,000 pesos que cuesta contratar a los "tecladistas"¹¹² más económicos, 7,000 los de rango medio, y desde 10,000 pesos en adelante que cobran los conjuntos de música de mayor fama a nivel regional. Un caso excepcional que todos los vecinos recuerdan, fue cuando el gremio de campesinos que desfila el 4 de noviembre trajo desde Mérida para amenizar su tardeada al conocidísimo grupo *Aventureros*, por el cual pago 25,000 pesos (1.515 euros). A pesar del tremendo gasto que supuso, la venta de cervezas se disparó ante la gran afluencia que hubo de personas venidas de todos los rincones de Nunkiní, así como de las localidades vecinas más pobladas (Halachó, Maxcanú, Calkiní, etc.). El patrón del gremio me comentaba sobre esa noche que se vendieron más de 150 cartones de cerveza (*"falta cerveza de tantas personas que vinieron a convivir con nosotros en la tardeada, tuvieron que ir [varios socios] a buscarla a la agencia y pura lata trajeron porque se gasto todas las botellas"*), lo que les reportó ganancias superiores a los 15,000 pesos. También en el año 2007, el gremio de "trici-taxis" que desfila el 20 de noviembre desembolsó 20,000 pesos (1,212 euros) para contratar al grupo *Miguel González y sus Tremendos Aventureros*. A pesar del esfuerzo económico realizado, las ventas de cervezas no respondieron a las expectativas creadas, pues a penas lograron despachar 40 de los 80 cartones que habían contemplado. Lo anterior dejó en la caja de este gremio unos beneficios netos que superaron por muy poco los 5,000 pesos, que a penas dieron para cubrir el 25% del monto que se pago al grupo musical que tocó durante la tardeada.

¹¹² Los "tecladistas" son músicos que no se hacen acompañar de un conjunto musical durante sus actuaciones, simplemente son ellos y su voz acompañados de varios teclados electrónicos, dotados de diversos efectos de sonido. El precio de su contratación incluye el montaje del escenario, la luz y el sonido, que pertenecen al propio músico.

Otros gremios, como el de “abastecedores de carne”, optan por contratar a dos tecladistas diferentes en lugar de traer a un solo grupo musical, para así aumentar el número de horas de música en vivo y, por tanto, el de venta de cerveza. Así, el mencionado gremio contrató en el 2007 al local *Uriel y sus teclados* y a otro músico llegado del vecino Calkiní, los cuales recibieron respectivamente 7,000 pesos por sus actuaciones. Ambos se intercalaron para ofrecer música ininterrumpidamente desde el medio día hasta las once de la noche, lo que ayudó a que las ventas de cerveza alcanzaran una cantidad cercana a los 150 cartones, con los que prácticamente amortizaron la inversión que hizo el gremio en los dos músicos. Según el patrón, además de lo dilatado de la música, al éxito de público y económico que tuvo la tardeada contribuyó el hecho de que se desarrolló en domingo en un espacio público como el mercado y, lo más importante para él, que sirvieran carne de venado de forma gratuita a todos aquellos que adquirían sus cervezas en la barra del gremio. Orgulloso afirma el patrón de este gremio: “*el nuestro es reconocido como el mejor gremio porque damos botana de venado, somos el único gremio que da carne de venado*”.

A pesar de estos casos excepcionales, lo habitual es que la mayoría de los gremios contraten grupos o tecladistas que no excedan de los 10,000 pesos (606 euros) por actuación. Por ejemplo, el año 2009 el gremio de campesinos de don Asterio Chan contrató al popular grupo local *Los Atlánticos*, conformado íntegramente por vecinos de Nunkiní y que cobra 10,000 pesos por actuación, con el que lograron vender 55 cartones de cerveza. Lo anterior supuso al gremio un ingreso superior a los 4,500 pesos y dos cartones de cerveza gratuitos que, en lugar de vender para incrementar sus ganancias, guardaron para ser consumidos por los socios en la comida privada de despedida que realizan todos los gremios el último día de actividades. Por su parte, el Gremio Unión Familiar pagó 7,000 pesos (424 euros) por llevar a su tardeada a un tecladista de Calkiní, *Oscar “el chivito”*, que además se hacía acompañar por una bailarina que incrementó en 500 pesos su tarifa habitual. Durante el concierto, que no contó con demasiada afluencia de público debido al frío que hizo en la noche y a que era un jueves según explica el patrón, se despacharon poco más de 30 cartones de cerveza, lo que dejó unos beneficios para el gremio que no alcanzaron los 3,000 pesos. Lo anterior a pesar de que se organizó una procesión de cabeza de cochino con el objetivo declarado de “*jalar a la gente a nuestra tardeada para que tomen muchas cervezas a ver si recuperamos un poquito de dinero*”. Por su parte, en el 2009, el primer gremio que desfila con motivo de las fiestas patronales de noviembre pagó 5,000 pesos (303 euros), a *Rodolfo, el Delfín*

de los Teclados, un músico de Halachó que, según comentaba el secretario de la sociedad, “era de lo más económico que había porque ahorita está la cosa muy dura, no hay dinero”. A esta tarifa tan baja contribuye el hecho de que el músico no se haga acompañar de bailarinas. En este caso, y ayudados por el hecho de tratarse de la primera tardeada de las fiestas que siempre levanta la lógica expectación, el gremio alcanzó unas ventas de 74 cartones de cerveza, a 78 pesos por cada cartón vendido arrojó un total de 5,772 pesos de ganancia netos. A lo anterior debemos sumar los 7 cartones de regalo que les entregó la Agencia cervecera local, que en su mayoría fueron consumidos por los mismos socios a lo largo de la última jornada que comparten en el gremio. Finalmente, el último gremio en desfilar para las fiestas de noviembre realizó en 2007 una tardeada para la que contrató por 5,000 pesos al tecladista local *Uriel y sus Teclados*, y con la que consiguió despachar 40 cartones de cerveza, lo que le permitió ingresar por este concepto poco más de 3,000 pesos en metálico y cuatro cajas en especia. Vemos, en función de las cifras referidas, que a través de la venta de cervezas pocas veces se consigue recuperar en su totalidad el dinero destinado a organizar la tardeada, y mucho menos el total de lo invertido por el gremio durante los tres días de celebraciones. Sí supone, sin embargo, un aporte fuerte para sus economías y, lo que es más importante, fomentan el ambiente festivo y la cohesión social en el seno de la localidad con motivo de las celebraciones en honor a san Diego, lo que en última instancia también cae dentro de las atribuciones propias de los gremios.

Muchos más modestos resultan los beneficios, pero también los gastos, de aquellos gremios que organizan sus ventas de cerveza pero no las acompañan de música en vivo. El caso del gremio de campesinos que desfila el 5 de noviembre es un ejemplo claro al respecto, pues no acostumbra a realizar tardeada. En el 2009 sí contrataron e instalaron (por 150 pesos) en casa del patrón un equipo de música y varias “bocinas”, para atraer hasta allí a sus vecinos y que éstos se animaran a consumir cervezas.¹¹³ A pesar del esfuerzo, el frío, la lluvia y el hecho de que la venta cayese en lunes provocaron que a duras penas lograran vender tres cartones y medio de cerveza, lo que les reportó un beneficio de 234 pesos, con el que al menos lograron amortizar lo pagado por el alquiler del equipo. Por su parte, el Gremio de Campesinos del Señor Ek Huchí

¹¹³ Prácticamente la totalidad de los gremios contratan un equipo de sonido para la casa del patrón, realicen o no tardeada o venta de cerveza, para que desde muy temprano y hasta la hora del desfile de los estandartes rujan los altavoces con música tropical. Lo anterior se hace para, además de animar a los socios durante la jornada de trabajo, recordarle a toda la población el lugar preciso donde se están llevando a cabo los preparativos previos para celebrar a san Diego.

corrió con algo más de suerte que el anterior, pues aunque pago 300 pesos por la renta del equipo de sonido que instalaron en casa del patrón, éste incluía un micrófono por el que pudieron anunciar durante toda la mañana a intervalos de treinta minutos que se llevaría a cabo una venta de cerveza al concluir la procesión de los estandartes. De esa forma lograron vender 11 cartones de cerveza hasta las dos de la madrugada, hora en que dejó de sonar la música, lo que les reportó un ingreso de más de 850 pesos y un cartón de regalo, el cual guardaron para consumir entre los socios durante su última comida. Por su parte, el Gremio de Campesinos de Santiago Uc no dio seguimiento a su tradición de celebrar tardeada (*“porque es entre semana y es mucho gasto... no están bien las cosas ahorita”*, se justifica con pena el patrón) y sólo puso música hasta las once de la noche, para lograr vender un total de 9 cajas de cervezas, consiguiendo poco más de 700 pesos de ganancia.

Como ilustran estos ejemplos, a pesar de que las cantidades de cerveza que logran dispensar estos gremios resultan mucho más bajas que las que obtienen aquellos que sí organizan tardeadas, sus gastos son también notablemente inferiores. Así, aunque este sistema resulta mucho menos vistoso que las tardeadas, un patrón defiende la importancia que tiene como una formula más para homenajear a san Diego durante las fiestas patronales: *“aunque lo hagamos humilde [la fiesta] el santito nos ayuda mucho en nuestras vidas y le tenemos que agradecer por todo”*; además de subrayar que en el plano económico resulta de utilidad para el gremio de campesinos que preside: *“no para ganar mucha plata si no para ayudar un poco con los gastos del gremio ahora que está flojo el trabajo”*. Lo anterior muestra, una vez más, la instrumentalización que se hace de la venta de cerveza por parte de los gremios, quienes la han convertido en un mecanismo importante para amortizar los cuantiosos gastos a los que se someten a raíz de los compromisos sagrados que asumieron tanto con el santo patrón como con su comunidad, para organizar y desarrollar los festejos que ésta le dedica para honrar y agradecer a su mecenas sagrado durante todo el mes de noviembre.

Hasta aquí llega la parte que hace referencia a las formas fijas y estables que tienen los gremios para poder hacerse todos los años de los recursos (monetarios, en especias y laborales) necesarios para poder sacar adelante sus celebraciones sagradas y profanas en honor a san Diego.¹¹⁴ Pero además de contar con las cuotas anuales de sus

¹¹⁴ A diferencia de lo que acontece en los gremios que se desarrollan en el Noroccidente peninsular, donde el presidente y su familia recaudan limosnas dentro y fuera de la localidad (Fernández, 1995: 57), en Nunkiní no existen otras formas de financiación que las mencionadas.

socios, con los fondos que se obtienen a través de la venta de carne de cerdos criados por integrantes del gremio durante el año, y del comercio de cervezas el día en que desfilan los estandartes hasta la iglesia, cada año las sociedades de devotos suelen tener otro tipo de aportaciones.¹¹⁵ Éstas últimas llegan en forma de promesas que formulan algunos vecinos de Nunkiní, cuyo cumplimiento implica la entrega de un animal adulto a un gremio para ser empleado en la elaboración de las comidas festivas. De esta forma, cuando se aproxima el día que cada sociedad tiene encargado solemnizar, éstas pueden o no recibir la visita de un vecino que no pertenece al gremio, para avisarles de la entrega de, habitualmente, un cerdo adulto. Habitualmente, los gremios que se ven beneficiados por estos regalos “milagrosos” y espontáneos (pues quienes los realizan lo hace porque han visto atendidas sus peticiones de ayuda al santo patrón) son, precisamente, los de condición más humilde y, además, no cuentan con un número demasiado elevado de socios. A su vez, las personas que realizan estos “regalos” suelen ser profesionistas que cuentan con un nivel económico desahogado, lo que les permite afrontar un desembolso cercano a los 2,000 pesos (120 euros) que cuesta un cerdo adulto en el mercado local. Hay que señalar, además, que la principal característica de este tipo de aportes – que en última instancia se agradecen al poder del santo, porque se producen cuando éste ha prestado su ayuda a la familia donante – es que acontecen de forma ocasional, por lo que suponen un ingreso inesperado y extraordinario con el que el gremio no puede contar para el siguiente año, pues todos sus integrantes desconocerán si para entonces algún otro vecino habrá vuelto a formular una promesa que concluya con el regalo de un cerdo a su sociedad.

Un caso paradigmático de la importancia que puede alcanzar esta economía de “lo sagrado” para determinados gremios lo hallamos en el año 2008, en el Gremio de Herreros de la familia Tzeek Ek, cuyos integrantes lo definen como “*pequeño y de gente humilde*”. Lo anterior queda patente en el hecho de que lo conformen cuatro socios, todos miembros de la misma familia, y que únicamente sacrificaran cinco pavos y un cochino para sus comidas. Según me aseguraba el hijo del patrón: “*todos los animales [que utilizaron en las comidas] los donaron personas con mucha fe que tenían hecha su promesa al Santito, así, y no eran socias de acá*”. En este caso resulta más que obvia la dependencia de este gremio de la ayuda externa que recibió de sus vecinos, sin la cual

¹¹⁵ Tampoco en existen en Nunkiní ni la figura de “socios honorarios” ni la de “interesados” (*itzin kuch*) que sí aparece en otras poblaciones indígenas de la Península, cuya misión es realizar “importantes aportaciones económicas” para ayudar al patrón y a su familia con los gastos derivados de las actividades del gremio (Fernández, *ibídem*; Terán y Rasmussen, 2005: 185 y ss.).

no hubiese podido sacar adelante todas sus obligaciones rituales, pues de no haber recibido los animales que recibió las comidas festivas tradicionales no hubiesen podido realizarse como ordena la tradición. En otros casos, los gremios reciben este tipo de ayuda derivada de las promesas de parte de algún integrante del propio gremio o de un familiar del patrón y de forma permanente. Así sucede, por ejemplo, en el gremio de campesinos de Pedro Ek, donde cada año reciben un cerdo adulto de parte de una de las primas del patrón a raíz de una promesa que formuló ante san Diego cuando uno de sus hijos se enfermó. “*Se encomendó hace muchos años al san Diego y le está pagando [cada año]*”, comenta el propio don Pedro Ek al respecto. Además de esta ayuda anual y permanente que reciben, en las celebraciones del año 2009 este mismo gremio recibió de parte de la hermana del patrón la donación de otro cerdo adulto, quien también había visto satisfecha una demanda que había realizado al santo patrón. En este mismo sentido, el último gremio en desfilar durante las fiestas de noviembre, también recibió la contribución de un marrano adulto de parte de una vecina que no pertenece a la sociedad en el año 2007. Según la patrona, este caso obedeció también al cumplimiento de una promesa por parte de san Diego: “[la vecina] *tenía hecha su promesa al Santito de entregar un cerdo entero si le curaba de un tumor en su cerebro que tenía. Como pasó la enfermedad, así, la señora cumplió su promesa y entregó el animal a nuestro gremio*”. De esta forma constatamos la importancia que para algunas asociaciones pueden llegar a alcanzar los bienes que reciben gracias a las promesas que formulan los individuos e, indirectamente, gracias a los poderes que posee san Diego. A pesar de ello, esta variedad de donaciones es un complemento y nunca podrá sustituir de una forma permanente a los otros mecanismos de recolección de dinero, especias y trabajo que ponen en funcionamiento los gremios en Nunkiní. Y no sólo animales, estandartes y socios reciben los gremios a través de las promesas de los vecinos, como ya mencioné, muchas de las tardeadas y de las cabezas de cochino que se realizan durante noviembre en Nunkiní son financiadas íntegramente por personas como una forma de corresponder al favor que recibieron de parte de san Diego.

Finalizados los ingresos, toca ahora dedicarse a los numerosos gastos que afrontan las sociedades de devotos a lo largo de sus tres días de preparativos y celebraciones. Éste rubro, como sucedía con el de los ingresos, resulta sumamente variable de unos gremios a otros en lo que se refiere a las cantidades que se manejan, pues éstas dependerán del número de socios que posea cada uno, de la naturaleza de cada gremio, del tipo de festejos que realicen, y del lucimiento que deseen o puedan

darles, especialmente en función de las posibilidades económicas reales de cada sociedad (reflejadas en las de sus propios integrantes). Donde sí encontraremos pocas variaciones es en el destino que recibe la mayoría del dinero que se acumula en “las cajas” de los gremios. Así, para hacernos una idea general de en qué consumen los gremios sus recursos económicos haré un recuento general de los gastos que se repiten en la mayoría de ellos. Con tal fin ofrezco a continuación un listado general de los gastos que afrontan todos ellos, no detallado gremio por gremio para evitar que el lector se vea atrapado en un listado interminable de números y conceptos repetidos.

1. 300 pesos a la iglesia en concepto del pago de la misa que cada gremio ofrece en honor al santo patrón.
2. 300 pesos para comprar un triciclo de leña con la que cocinar los alimentos, preferentemente de madera de los árboles locales *tzalam* y *kitinché*.
3. Al menos 500 pesos por contratar a la “charanga” que acompañará con su música la procesión de los estandartes en sus dos recorridos entre la casa del patrón y la iglesia. A esta cifra se le suman otros 300 pesos más si el gremio organiza la cabeza de cochino, pues también esta procesión va acompañada de música.
4. 900 pesos es la cantidad mínima que he encontrado que un gremio gasta en voladores, aunque lo más habitual es que la cifra se sitúe en torno a los 1,500 y los 2,500 pesos. La compra de voladores se hace por “ramilletes” de doce, costando 200 pesos los de mayor tamaño, 150 pesos los medianos y 100 pesos el de pequeños. Además muchos gremios compran “jileras”, que son caminos de pólvora que se colocan en el suelo para que exploten, su precio por unidad es de 100 pesos.
5. Hay gremios en los que el gasto en concepto de material pirotécnico puede llegar a alcanzar los 11,000 pesos, máxime cuando a los numerosos voladores que adquieren todos los gremios se suma la organización de un “torito”¹¹⁶ en la plaza de la población.
6. Entre 250 y 300 pesos por el alquiler del equipo de sonido que se instala en casa del patrón para animar con música la previa al desfile del gremio y avisar al

¹¹⁶ Se trata de una caja repleta de fuegos artificiales que eclosionan mientras es cargada sobre la cabeza por una persona que baila en círculos por la plaza de la población al ritmo de los pasos dobles que interpreta la charanga contratada para tal efecto. Se trata de una tradición muy del agrado de los vecinos que salen de sus casas para ver el espectáculo, mientras que los más pequeños corren y gritan excitados siguiendo al “torito” y saltando los fuegos que éste arroja de su cabeza.

resto de la población el lugar desde donde saldrá el gremio del día. Cuando el gremio organiza cabeza de cochino este gasto se multiplica por dos, pues se alquilará e instalará un segundo equipo en la vivienda desde donde tendrá lugar su salida (*“para que la gente sepa donde va a estar la fiesta en la tarde”*, me asegura un anfitrión).

7. Un mínimo de 300 pesos en veladoras y flores para ofrendar ante la imagen del santo patrón cuando entra la procesión de los estandartes a la iglesia.
8. En torno a los 1,500 pesos para comprar bebidas gaseosas (mayormente la siempre presente *Coca-cola*) que consumirán los socios y zumos industriales que se regalarán a todos los vecinos que acompañen el regreso de los estandartes al lugar del que salieron el día anterior.
9. Los expendios para adquirir sal, especias (achiote, pimienta, “recado rojo”) y chiles, imprescindibles para cocinar los platillos de fiesta, varían mucho de un gremio a otro en función del número de comensales. En este concepto el gasto mínimo que afrontan los gremios más pequeños ronda los 500 pesos, pudiendo superar los 1,000 pesos en los más populosos. De estos últimos gremios, no son pocos los patrones que optan por desplazarse hasta la ciudad de Mérida a adquirirlos pues allí resultan más económicos.
10. Los animales (pavos, gallinas y cerdos) que se sacrifican para consumir en las comidas del gremio es algo muy variable. Además, el hecho de que la mayoría de los gremios los adquieran cuando son pequeños (400 pesos por lechón y 30 pesos por pollo) y los críen durante el año, evitando tener que hacerlo cuando son adultos (100-120 pesos aves adultas y hasta 1,800 pesos el cerdo adulto), se traduce en un ahorro notable para ellos. Además, la gran mayoría piden a sus socios un pavo o una gallina como parte de la cuota, lo que también reduce el número de animales a comprar.
11. También resultan imprescindibles los huevos para preparar el tradicional relleno negro. En la gran mayoría de los gremios éstos forman parte de la cuota de los socios. En los que no es así el patrón sacará dinero de la caja para adquirirlos en algún comercio local.
12. Entre 150 y 200 pesos se pagan a la persona encargada de ir al gremio para sacrificar y despiezar los cerdos que van a consumir, y preparar la cochinita *pibil*. No son demasiados los gremios (5 ó 6) que recurren a sus servicios, pues son los socios varones los que se encargan cada año de realizar este tarea.

13. El maíz es el producto que más se consume, pues no puede haber comida sin tortillas de maíz que la acompañen, y además hechas a mano. En este rubro las cuotas que entregan los socios (de seis a ocho kilos de maíz cada uno) antes de iniciar las celebraciones cubren las necesidad de los gremios.
14. La tardeada es, con diferencia, el gasto más cuantioso de todos cuantos enfrentan los gremios que optan por realizarlas. Como mencioné las tarifas oscilan desde 5,000 hasta 20,000 pesos, en función del caché del grupo o del tecladista contratado. Estas tarifas incluyen el montaje del escenario donde actuarán.
15. Como las cervezas son llevadas calientes desde la Agencia, cada gremio asume el costo derivado de la compra de hielo para enfriarlas: 160 pesos la marqueta entera y 80 por media (la marqueta es un rectángulo de 10 Kg. de hielo).
16. Los gremios que organizan tardeadas contratan a dos personas para que se hagan cargo de atender la barra y despachen cerveza, dejando así a sus socios que puedan disfrutar y participar con libertad en la fiesta sin tener que hacerse cargo de nada al respecto. Se les paga entre 150 y 250 pesos a cada uno de los contratados para esta tarea.
17. Otros gastos, que no son fijos y varían según las necesidades de cada año, son los derivados de renovar los grandes utensilios de cocina con que cuenta el gremio, imprescindibles para poder preparar las grandes cantidades de comida que se requieren durante los días de celebración. Cuando el patrón (asesorado por su esposa) decide cambiar las viejas ollas y perolas, tomará dinero de la caja del gremio, y se marchará a Calkiní, a Mérida o a Campeche, para adquirirlas.

Hasta aquí el listado de los gastos más frecuentes que encaran todos los gremios con vistas a poder llevar a cabo sus celebraciones de la forma más acorde a la tradición y a la devoción de sus miembros hacia el santo patrón. Como resalta en esta lista de productos y servicios que son requeridos para el mes de noviembre por todos los gremios, las fiestas en honor a san Diego (tanto las de noviembre como las de abril) contribuyen de manera importante al considerable incremento que experimenta la actividad económica y comercial de la localidad durante ese periodo, a lo que hay que añadir la llegada a la población de cientos de visitantes.¹¹⁷ Sin embargo, en los últimos

¹¹⁷ Con motivos de las celebraciones patronales llegan a Nunkiní tanto habitantes de las poblaciones vecinas de Halachó, Cuch Holoch, Calkiní, Santa Cruz, Tankuché o Puknachén, entre otras, como antiguos vecinos que emigraron hace tiempo de Nunkiní en busca de trabajo y que habitualmente

tiempos son varios los patrones de los gremios (especialmente los que cuentan con un mayor número de afiliados) que optan por desplazarse, unos días antes de que inicien los preparativos de los festejos de sus respectivos gremios, a la capital del vecino estado de Yucatán o a la ciudad de Campeche, para adquirir en los comercios de estas ciudades las diferentes especias, productos e insumos de cocina que requerirán para las celebraciones de los gremios que dirigen, lo que supone un ahorro considerable para la economía de la sociedad.

De la devoción a la celebración: actividades sagradas y profanas desarrolladas por los gremios durante las fiestas patronales.

Las acciones que llevan a cabo los diferentes gremios de Nunkiní durante el día que les corresponde honrar a la figura del santo patrón de su localidad, están conformadas por un abigarrado conjunto de rituales y festejos de carácter “tradicional” que registran muy pocas variaciones entre sí. Dichas acciones podrían ser divididas en función de su carácter sagrado o profano, tal y como ha venido siendo la norma habitual en la mayoría de los estudios antropológicos y etnográficos de los que disponemos al respecto (Fernández, 1995; Fernández y Negroe, 1997; Quintal, 1993 y 2003a; Ruz, 2007; R. Thompson, 1974), a pesar de que en realidad dicha distinción no resulte para nada excluyente y la sacralidad sea la tónica predominante en todas y cada una de las acciones que los gremios llevan a cabo con el fin de festejar al santo patrón. De esta forma, la devoción, la gratitud, la fe, la necesidad de ayuda para solventar un problema o la fe que sienten todos los habitantes de Nunkiní hacia la figura de su santo patrón serán invocadas, a cada momento, por cualquiera de los socios de gremio al que se interroga acerca de las motivaciones que le llevan a tomar partido dentro de una de las treinta y tres sociedades de devotos existentes en la localidad. Serán éstas la justificación última que ofrezcan para explicar el porqué de afrontar todos los años los elevados gastos y el incesante trabajo que supone participar durante tres días consecutivos en los preparativos y las celebraciones propias de cada gremio. De esta forma, todas las acciones que desarrollan los devotos en el seno de los gremios encuentran su motivación y justificación esencial en la devoción de los individuos hacia la figura del santo local, la cual se sustenta, fundamentalmente, en el probado “milagro” que éste posee.

ya no residen en la población, pero que aprovechan la fiesta del santo para retornar a sus orígenes y reafirmar su fe y la de su familia hacia el san Diego.

En función de lo anterior podría resultar más adecuado, etnográficamente hablando y con el fin de facilitar la exposición, distinguir las diferentes acciones que se llevan a cabo en el seno de los gremios en función del carácter público o privado que les son concedidas por las propias asociaciones de devotos y los actores sociales que toman partido en ellas. Dentro del segundo rubro encontraríamos una amplia gama de rituales vinculados, simbólicamente, con san Diego, así como diversas acciones y celebraciones de carácter lúdico, cuya participación estaría restringida en cada gremio, exclusivamente, a sus respectivos socios y a los miembros de las familias nucleares de éstos (es decir, a sus esposas o esposos e hijos). Como ejemplo de lo apuntado tendríamos todos los preparativos que se realizan en casa del patrón del gremio desde dos días antes de “la entrada del gremio” a la iglesia de la población y de su regreso al mismo lugar del que salió: la cocción y preparación de los distintos alimentos, las comidas que comparten los socios, o la preparación y el almacenamiento de los estandartes son sólo algunos ejemplos. En su otra vertiente hallaríamos toda una serie de acciones cuya realización, a diferencia de las arriba mencionadas, se efectúa en todos los casos de una forma pública y abierta, con el objetivo declarado de propiciar la participación en ellas del mayor número posible de personas y familias en pleno (que pueden ser vecinos o foráneos). Dentro de este rubro ubicaríamos, entre otros actos, las procesiones de los gremios con sus estandartes, las misas que ofrecen en honor a san Diego, la tradicional “cabeza de cochino”, o el popular baile con “conjunto” en vivo (denominado “tardeada”) que se organiza en casa del patrón, donde además se instalará una barra donde despachar cerveza entre los asistentes hasta altas horas de la madrugada.

En relación a estos dos grupos de acciones referidas resulta importante remarcar una característica importante: mientras que las de carácter privado son repetidas de forma casi idéntica en el seno de todos los gremios sin importar su tamaño y composición, algunas de las que hemos referido como de condición pública sufren fuertes modificaciones de un gremio a otro, pues en gran parte dependen de la capacidad económica de cada agrupación. Quizás el ejemplo más ilustrativo al respecto lo tenemos en el fluctuante hecho de que los gremios ofrezcan o no una “tardeada” a sus vecinos, pues aquellos no siempre son partidarios de éstas, no disponen de los fondos necesarios o el día de la celebración no resulta el adecuado. Los argumentos que alegan los gremios para no decantarse por la celebración de una “tardeada” son diversos,

aunque el más frecuente es aquel que remite a una visión de la fiesta esencialmente religiosa, donde:

“lo único que importa es la promesa que tenemos para con el Santito y cumplir con ella como marca la tradición: regalando la comida, pagando la misa, estando juntos la familia y desfilando con los estandartes”.

Para otros patrones, por el contrario, prima lo económico y el hecho de organizar la “tardeada” en su gremio dependerá exclusivamente de si el festejo coincide con los días viernes, sábado o domingo, lo que automáticamente aumentará considerablemente la afluencia de público al baile, la consiguiente venta de cerveza y, con ello, las posibilidades de que el evento tenga el éxito recaudatorio esperado. En este último caso, aquellos años en los que la actividad de esos gremios caiga algún día entre semana, los patrones optarán por no organizar concierto y sustituirán al conjunto musical por un equipo de música que rentarán a un vecino de la localidad por 300 pesos al día. Y es que, como me explicaba el patrón de uno de los gremios de campesinos: *“para vender 14 ó 15 cartones [de cerveza] y pagar 4,000 o 5,000 pesos al tecladista no resulta así, es perder dinero”*. De esa forma, al ritmo atronador de la música que va poniendo en el estéreo alquilado algún joven socio del gremio se procederá a vender cerveza en la casa del patrón para, con los beneficios, intentar sufragar una pequeña parte de los gastos derivados de la celebración. En este sentido hay que concluir que el motivo para que varios gremios de Nunkiní no realicen su “tardeada” está en la imposibilidad que tienen sus socios de asumir los elevados costos que se derivan de su organización. Y al contrario, existen también gremios que siempre realizarán tardeada, independientemente del día que les toque desfilas, pues ésta forma parte de la “tradición” propia de la sociedad, la cual goza de cierto prestigio dentro de la comunidad gracias, precisamente, al gasto que acometen sus socios o la familia del patrón.¹¹⁸ Así, existen gremios en Nunkiní que son reputados dentro de la población por el alto nivel de los conjuntos musicales que contratan para animar sus “tardeadas” (conjuntos que van a buscar hasta la ciudad de Mérida y por los que llegan a pagar hasta 10,000 pesos), lo que sin duda se traduce en prestigio para el patrón y su familia, que son quienes se encargan de

¹¹⁸ De hecho, el mismo patrón del gremio de campesinos referido arriba que aseguraba que dependiendo del día organizaba o no “tardeada”, me aseguraba que: *“mi papá cuando estaba de patrón siempre lo hacía baile en la casa, no importa que es lunes o martes, era la tradición del gremio y siempre lo iba a hacer”*.

pagarlo.¹¹⁹ Este prestigio se traduce en una afluencia masiva de vecinos procedentes de toda la población (y hasta de comunidades vecinas) que acuden a “gustar” la tardeada, lo que a su vez se hace notar en un aumento considerable de las ventas de cerveza y, con ello, en los beneficios económicos resultantes para el gremio, en relación a aquellos otros gremios que no organizan tardeada o que la llevan a cabo pero contratando a conjuntos locales cuyos emolumentos son menores.

Tardeadas al margen, las etapas por las que atraviesan todas las asociaciones de devotos y las acciones que desempeñan (entre preparativas y festivas) son, a grandes rasgos, siempre las mismas. Considerando que éstas tienen lugar a lo largo de cuatro días consecutivos, cronológicamente las podríamos ordenar de la siguiente manera:

- **Día uno:** la actividad de los gremios da comienzo, por norma general, dos días antes de la salida de los estandartes de la residencia del patrón. La actividad principal que se realiza durante este día es la de sacar de las despensas y preparar todos los trastes y herramientas que se emplearán durante los siguientes días para cocinar, servir, transportar la comida, y para matar los animales. También se saldrá al monte para recoger la leña necesaria para cocinar (cuando no se encarga y se compra) y se recolectarán las cuotas entre todos los socios. La esposa del patrón, sus hijas (si las tiene) y sus yernas comenzarán a organizar los animales y el maíz con los que cuentan para preparar todas las comidas, y en función de esto irán calculando el resto de los ingredientes que será necesario adquirir. En función de ello el patrón o alguno de sus hijos o hermanos irán al mercado de la localidad para adquirir las especias, el recado, la cebolla, los tomates, y el resto de ingredientes indispensables.
- **Día dos:** a 24 horas de la salida de los estandartes. A las 7:00 de la mañana dará comienzo el trabajo conjunto de los socios (y sus familias nucleares) propiamente dicho. La jornada concluirá hasta bien entrada la noche, abandonando el solar los últimos socios a las 21:00 horas. Aunque los socios se marchen, las mujeres que comparten solar con el patrón (esposa y yernas) no podrán dormir por más de tres horas seguidas durante esa noche, pues deberán turnarse para levantarse y vigilar los fuegos y las ollas que sobre ellos permanecen, donde se cuecen a fuego lento los diversos alimentos festivos.

¹¹⁹ En este sentido, Fernández y Negroe han señalado que para los gremios del norte peninsular los logros que alcanza la festividad en cada gremio están muy relacionados con “el prestigio que el presidente, la directiva en general y las familias de estas personas reciben [de la comunidad] debido al buen o mal desempeño de las actividades de la celebración [del gremio]” (1997:9).

- **Día tres:** este día dará comienzo la fiesta del gremio propiamente dicha con la salida de las procesión de los estandartes desde la casa del patrón con rumbo a la iglesia a las 18:00 horas; o más concretamente, iniciará el tiempo y el espacio de 24 horas en el que cada gremio concreto asume en exclusividad el papel protagónico de honrar a san Diego dentro de la festividad que la comunidad dedica durante un mes a su milagroso patrón.¹²⁰ Desde la madrugada se continúan preparando las dos comidas festivas que degustarán los socios (dándolo los últimos toques a la que consumirán este día, e iniciando la del día siguiente) y la que se servirá a los “invitados” mañana. Alternando con la preparación de alimentos, las mujeres emparentadas con el patrón comienzan a desempolvar y a planchar los estandartes y las banderas del gremio, auténticos símbolos del poder milagroso del santo. Ambas les son entregadas por los varones después de que las hayan sacado del edificio que funciona como despensa o almacén familiar, donde permanecieron muy bien empacadas en bolsas de plástico durante todo el año (“*para que no les entre la humedad o los bichos que echan a perder la telas* [de los estandartes]”). Una vez limpios y planchados, las mujeres devolverán los estandartes al patrón para que con ayuda de un hijo varón los cuelguen con gran mimo de sus respectivas astas y los dejen ya ordenados, apoyados sobre una pared de la vivienda, listos para ser entregados a sus “portadoras” femeninas que, elegantemente ataviadas con lujosos ternos y joyería de filigrana, acudirán a la vivienda media hora antes de iniciarse la procesión para llevarlos hasta la iglesia.

Mientras todo lo anterior tiene lugar, lo normal es que desde el medio día uno o dos socios varones se hagan cargo de reventar los voladores del gremio cada hora que transcurre,¹²¹ al tiempo que comenzará a sonar música de cumbia o de

¹²⁰ A decir de Fernández, aunque las celebraciones patronales en las poblaciones indígenas peninsulares involucran a toda la comunidad, cada gremio organiza de manera independiente sus propias actividades por lo que las fiestas de los santos “se atomizan en los gremios, mientras que otras actividades de la celebración integran a la comunidad en su conjunto en un mismo momento y lugar” (Fernández, 1995: 58-59). Sin embargo no comparto la opinión de Fernández respecto a que la comunidad queda “relativamente aislada de lo que sucede con la fiesta” durante el festejo del gremio (*ibidem.*), pues en el caso de Nunkiní los gremios actúan por y para su comunidad. Así lo demuestra, por ejemplo, los convivios públicos que ofrecen todos los gremios en casa del patrón al regreso de sus estandartes de la iglesia, o las tardeadas que organizan para que los vecinos se diviertan y bailen al ritmo de un conjunto musical, lo que, además del interés económico que pueda tener (que ya vimos que no es predominante), se realiza como una parte integrante de un sistema tradicional de devoción al santo patrón.

¹²¹ Se reventará un volador cada hora hasta que reste sólo una para la salida de la procesión; entonces se reventarán dos seguidos, tres cuando falte sólo media hora, y cuatro uno o dos minutos antes de que el cortejo abandone la vivienda. Es habitual que se espere al medio día para reventar los primeros

banda a todo volumen por los altavoces contratados para tal efecto y colocados en el techo de la vivienda del patrón, “*para que la gente sepa donde va a salir el gremio el día de hoy*”.

Pasadas las dos de la tarde se repartirá entre todos los socios la primera comida festiva de las dos que se les ofrecerán: en la mayoría de los casos será relleno negro (*boox ká*)¹²² o frijol con puerco (*buli kekén*).¹²³ La comida será consumida de forma distinta por hombres y mujeres y sin que se mezclen: mientras que éstas comen sin levantarse de sus puestos de trabajo y sin abandonar sus quehaceres, aquellos se sentarán entorno a una gran mesa de madera ubicada en el solar o dentro de la vivienda del patrón. La comida será breve para los varones porque nada más concluir deben untará la última capa de achiote y naranja agria al cuerpo del cerdo (la que le concederá a la carne ese color naranja tan característico) completo que se utiliza para elaborar la *cochinilla pibil* que se regalará a los vecinos un día después. Antes de que salgan los estandartes se deberá depositar la lata donde se cocinará la carne dentro del *pib* u horno subterráneo, donde permanecerá horneándose durante toda la tarde y buena parte de la noche.

Una hora antes de la salida de los estandartes llegará la banda musical denominada charanga que acompañará la procesión de los estandartes hasta la iglesia, se instalará en el interior de la vivienda y tocará varias piezas de jarana. Media hora antes comenzarán a llegar y a tomar asiento las “portadoras” de los estandartes, hasta congregarse las veinte que de media se necesitan. A las 18:00 horas todo el cortejo se irá formando el cortejo en la calle, ordenado según las indicaciones del patrón de cada gremio para, una vez que todos los participantes hayan ocupado su puesto, dar inicio la salida de los estandartes en procesión hacia la iglesia, donde entrarán entre las 18:30 y las 19:00 horas, dependiendo de la distancia que haya tenido que recorrer el cortejo. Posteriormente, depositados

voladores para que así el gremio que está concluyendo ese mismo día su fiesta termine de reventar los suyos, los cuales tienen una finalidad diferente que no es otra que la de anunciar a todo el pueblo que: “*estamos contentos porque cumplimos nuestro compromiso con el Santito otro año más*”.

¹²² En las poblaciones del oriente del estado de Yucatán al relleno negro se le denomina *boox janal*, literalmente “comida negra” (Terán y Rasmussen, 2005: 182).

¹²³ El orden en que se sirven estos dos platos varía de un gremio a otro. Los hay que prefieren comer el relleno negro el día en que salen los estandartes y dejan el frijol con puerco para el día siguiente. En otros gremios se invierte este orden y sirven el relleno negro al día siguiente, cuando la procesión ya ha regresado a la casa, se han empaquetado los estandartes y ya “*se acaba nuestro trabajo hasta el año próximo*”.

los estandartes junto a la imagen del santo, los socios regresarán a toda velocidad a casa del patrón para dar comienzo a la “tardeada” o la venta de cerveza, dependiendo de los gustos o de las posibilidades de cada gremio.

- **Día cuatro:** Se trata del día que concluye el festejo del gremio. En este día los trabajos se reanudarán muy temprano, a las 6:00 de la mañana, en la vivienda del patrón, cuando la familia de éste se levante para preparar los alimentos que se regalarán (*máatan*) a todos aquellos vecinos que acudan a la casa acompañando la procesión de los estandartes. El responsable del gremio y sus hijos sacarán la cochinita del horno y las mujeres se dividirán en dos grupos: unas se afanarán en preparar los cientos de tacos que se repartirán al regreso de la procesión, y otras darán los últimos toques al guiso que compartirán los socios de forma privada como despedida del gremio hasta el siguiente año. A las 10:00 de la mañana dará comienzo en la iglesia de la población la misa que el gremio ofrece (y paga) en honor a san Diego. Una vez que ésta finaliza, a las 11:00, el patrón entregará uno a uno los estandartes a las “cargadoras” e iniciarán la procesión que los regresará hasta el lugar del que salieron el día anterior, donde les esperarán las mujeres con la comida que entregarán a cada uno de los visitantes. Posteriormente, finalizada la entrega de comida a la comunidad, los socios comenzarán a limpiar y guardar todo lo utilizado durante los tres días de trabajo, y concluirán el festejo con la última comida conjunta de los socios y la revisión conjunta de las cuentas de la sociedad.

Al margen de esta somera revisión cronológica de los sucesos que tienen lugar en todos los gremios de Nunkiní, a continuación ahondaré más en los detalles de algunas de las acciones que acontecen en el ámbito privado en el seno de prácticamente todas las sociedades de devotos. Para ello comenzaré por el principio, esto es: los preparativos que deben llevar a cabo todos los gremios antes de que inicien las 24 horas que cada uno de ellos tiene a su cargo, y a través de las cuales solemnizan, cada día un gremio distinto, el mes que la comunidad dedica a su mecenas sobrenatural con motivo de la fiesta patronal. Como vimos, los preparativos propiamente dichos¹²⁴ comienzan 48 horas antes de la “salida” de los estandartes de la casa del patrón del gremio y en ellos

¹²⁴ Ya apuntamos con anterioridad como la mayoría de los gremios hacen “trabajar” a sus socios durante todo el año en la cría de los animales que luego serán consumidos durante las celebraciones del mes de noviembre.

participarán, sin distinción, todos los integrantes *de facto* de la agrupación que estén en condiciones de trabajar, junto a sus cónyuges e hijos.¹²⁵ Los gremios se convierten de este modo en espacios de socialización privilegiados para adentrar e instruir a los más jóvenes de las familias en aquellas prácticas culturales asociadas con el santo patrón y con la devoción comunitaria y familiar hacia él. Prácticas que son pensadas esencialmente como tradicionales y distintivas de la propia localidad y, por ende, conformadoras de su identidad distintiva y particular, tales como son la lengua maya que se habla incesantemente durante los preparativos y la fiesta, los platillos de comida que se servirán y se prepararán durante estos días, la forma específica de trabajar durante esos días y, por supuesto, los mecanismos que se ponen en práctica para honrar y agradecer a san Diego la ayuda que ha prestado a los vecinos de Nunkiní durante el último año. El tiempo y el espacio donde transcurren los preparativos que desembocarán en la celebración de los gremios se convierten, en lugares y ocasiones únicos de reunión y reencuentro familiar y vecinal,¹²⁶ donde se refuerzan y renuevan los vínculos de colaboración y solidaridad entre todos los miembros del gremio y sus grupos familiares extensos y rituales. Resultan ocasiones propicias también para intercambiar historias, pasadas o recientes, que tienen al santo patrón y a sus milagrosos poderes como protagonistas centrales. De esta forma, a través de la oralidad que se transmite de padres a hijos de generación en generación, se fortalecen y renuevan año con año las creencias en torno al mecenas sagrado de la localidad, tanto hacia el interior del seno familiar como de la propia comunidad, al tiempo que se inculca a los más jóvenes la trascendencia del trabajo que se lleva a cabo en el seno de los gremios.

Preparativos con vistas a la celebración.

Pero volvamos con los trabajos previos a los festejos del gremio. Con la antelación arriba mencionada se irán congregando los socios en el solar de la vivienda del patrón, llevando consigo sus correspondientes cuotas en especias, para, en primer lugar, comenzar dividiéndose el trabajo que desempeñará cada quien en función de su género. Así, mientras los hombres se encargan de ir a buscar, sacrificar y despiezar el o los

¹²⁵ Solamente serán disculpados de participar en los preparativos aquellos socios que por su avanzada edad o el padecimiento de una enfermedad estén incapacitados. En estos casos las comidas y las porciones de alimentos que les corresponden como socios les serán llevados hasta sus hogares por otros integrantes del gremio.

¹²⁶ Es importante remarcar el hecho de que con motivo de las fiestas patronales muchas de las familias que ya no habitan en sus pueblos de origen retornan a ellos para tomar parte activa en los festejos.

cerdos adultos que se utilizarán, las mujeres comenzarán a cocer el maíz aportado por los socios en enormes marmitas, y a sacrificar las aves correspondientes (pavos y gallinas), cuya carne será utilizada en los tradicionales guisos de fiesta. Esta división de los roles en función del género no se habla ni se discute, simplemente viene dada por la costumbre y viene a reproducir la organización social tradicional que se da en las familias indígenas: mientras las mujeres permanecen en la esfera privada de la cocina y del solar, donde no cesan ni por un instante de preparar el nixtamal, cocer los huevos y preparar las aves para la elaboración del relleno negro; los hombres se encargan de llevar a cabo las tareas que son tenidas como “pesadas” (acarrear leña, despiezar el o los cerdos con hachas, o mover los estandartes y sus mástiles) y aquellas otras relacionadas con la esfera pública, como llevar la comida festiva a las autoridades o a los socios que no han podido asistir a los preparativos, acudir a la iglesia para solicitar y pagar la misa que ofrecerá el gremio al santo patrón o contratar al conjunto de “charanga” que acompañará el desfile de ida y vuelta que realizan los estandartes entre la vivienda del patrón y la iglesia de la localidad.¹²⁷

Esta tajante división de las tareas vinculadas con los preparativos del gremio en función del sexo de los participantes queda fielmente reflejada en los espacios que ocupan unos y otros para llevarlas a cabo dentro del espacio doméstico del patrón durante todos los días en que éstos y la celebración se llevan a cabo. Así, mientras los hombres se agrupan en la parte delantera de las viviendas (en el espacio que es visible desde el exterior), las mujeres se distribuyen en diversos grupos de 4 ó 5 integrantes por la parte trasera del solar o en el interior de la cocina (donde están “ocultas” desde la calle). La segmentación de tareas arriba señalada se complementa con otra división que viene marcada por la edad de los participantes. En este sentido, mientras los más pequeños no se separan de sus madres, los niños de entre 5 y 12 años corretean libremente por todo el solar, jugueteando y peleando estruendosamente entre sí cuando no están ocupados realizando los encargos que sus padres, madres, tíos o tías les encomiendan a cada rato (alimentar a los animales del solar, hacerse cargo de sus hermanos más pequeños, ir en busca de refrescos o algún ingrediente a una tienda cercana, etc.). Por su parte los jóvenes, es decir aquellos adolescentes no casados, sí ocupan junto a sus progenitores los espacios y desempeñan las labores que son propias

¹²⁷ Es importante remarcar la importancia que tiene la participación de las familias de los socios y del patrón del gremio a la hora de la realización de ciertas tareas (Fernández, 1995: 57; Quintal, 1993: 17; Terán y Rasmussen, 2005: 185).

de su género; de esa forma aprenden, practicando junto a sus mayores, las tareas que les serán propias durante el resto de sus vidas, así como la importancia que éstas desempeñan para cumplir con el compromiso colectivo de honrar y festejar a san Diego.¹²⁸

Sobre todas las demás, dos son las impresiones que quedan en la cabeza del antropólogo foráneo después de haber participado y asistido a los preparativos de más de dos docenas de gremios a lo largo de varios años: la perfecta armonía y coordinación entre los socios a la hora de llevar a cabo las tareas que se realizan en el solar del patrón con vistas a cumplir las exigencias del complejo ritual-festivo de cada gremio, y el entusiasmo con que cada uno de los devotos desempeña sus obligaciones durante los tres días consecutivos de labores que son necesarios para sacar adelante la festividad encomendada a cada gremio: *“así estamos acostumbrados desde chicos, así cada año lo hacemos con gusto porque es nuestra fe al san Dieguito”*. Y es que desde el inicio de los preparativos la mujer y las hijas del patrón (si éstas son ya adultas) organizan al resto de mujeres que van llegando a “trabajar” al solar. Unas se encargarán de todo lo relacionado con el maíz: preparar y cocer los granos (*ixiín*) con cal para que se desprenda de ellos la cáscara y obtener el nixtamal, llevarlo al molino más cercano a moler, traer de regreso el maíz ya convertido en masa (*uch*) y, por último, preparar las tortillas, siempre torteadas a mano y calentadas sobre el comal colocado sobre las tres piedras del fogón tradicional. Otro grupo de mujeres en perfecta coordinación se encargará de todo lo relacionado con el sacrificio de las aves: mientras una mujer o dos cortan el cuello de los animales, otra esperará a que se desangren para introducir sus cuerpos en un balde con agua muy caliente, para posteriormente dejárselo a otras dos que se encargarán de desplumar los pavos y las gallinas con las manos y, posteriormente, “limpiar” y trocear los cuerpos en piezas: pierna, muslo y pechuga. En otro grupo ya se estarán picando los ingredientes vegetales (cebolla, ajo, tomates) y preparando las marmitas con el agua hirviendo para arrojar a su interior los condimentos imprescindibles para dar el “buen gusto” a los guisos, listo para echar a su interior la carne que les llega cuando ésta ya esté cortada y limpia.

¹²⁸ Esta división de tareas en función del sexo y la edad de los participantes ha sido destacada por los autores que han estudiado el complejo festivo de los gremios en otras áreas indígenas de la Península: “la participación en las actividades de los gremios durante la fiesta refuerza los roles tradicionales de cada uno de los miembros de la familia que toman parte en ella. Estas actividades están relacionadas con la posición social de la familia de acuerdo con el sexo y la edad” (Fernández y Negroe, 1997: 8).



17. Casi todo lo relacionado con la preparación de los alimentos es responsabilidad de las mujeres.



18. Las mujeres también se encargan de servir la comida entre los socios e invitados.

Mientras las mujeres trabajando “en cadena” se afanan en preparar los guisos que degustarán todos los socios del gremio y sus familias en las dos comidas festivas que compartirán, los varones se ocupan, en primer lugar, del sacrificio de los cerdos cuya carne será imprescindible para la preparación, tanto de la comida que el gremio ofrecerá al conjunto de la población (*cochinita pibil*), como de una de las partes distintivas del plato principal que consumirán todos los socios durante las jornadas de celebración en el solar del patrón (el *bu’ud* o carne molida del cerdo para el relleno negro). Pero además de para elaborar estos platos “tradicionales” en las festividades de los gremios, lo más común es que se sacrifiquen cerdos los dos días de trabajo del gremio, pues varias partes del cuerpo del animal se utilizan también como alimento para quienes se encuentran trabajando en la vivienda del patrón, y el cual se sirve como almuerzo a media mañana: su piel (la apreciada “chicharra”), la morcilla que se prepara a partir de la sangre hervida depositada en los intestinos del animal, las diferentes partes de la cabeza del cerdo (lengua, orejas, buche, etc.), y el apreciado *katzá* (que no es otra cosa que la piel y la primera capa de grasa que ésta lleva adherida, y que conjuntamente son fritos en aceite), todos ellos acompañados de un gran número de tortillas hechas a mano para acompañar. De esta forma, sirviendo este almuerzo (que los hombres degustan en compañía y las mujeres sin abandonar sus lugares de trabajo), se evita que

el grupo que conforman los socios se disgregue durante las jornadas de trabajo y tenga que detener las diversas labores para marcharse a sus hogares a comer. Así, las jornadas de trabajo en el solar del patrón se prolongan hasta por doce horas ininterrumpidas, durante tres días seguidos, en los cuales los individuos comparten, amén de tiempos y espacios, el trabajo colectivo y el deseo común de agradar al santo patrón. Durante este lapso de tiempo, los solares donde habitan los patrones de los gremios se convierten en auténticos hervideros de gente de todas las edades, separadas en función del género, que se afana en la realización de muy diversas tareas, pero siempre con el denominador común del entusiasmo y la alegría con el que todos se emplean para sacar adelante sus cometidos de acuerdo a la tradición. Y es que el duro y prolongado “trabajo” que realizan todos los socios para cumplir con las obligaciones de sus sociedades y con la festividad de la comunidad constituyen, a decir de los propios actores, una parte importante de la ofrenda anual que cada gremio dedica al santo patrón. De hecho, todas las acciones que se llevan a cabo durante los tres días de preparativos son vistas como una parte integrante de las celebraciones y de la propia devoción hacia san Diego, al mismo nivel que la misa que le dedica cada uno de los gremios al santo o la procesión de los estandartes hasta la iglesia. Como comentaba el socio de un gremio después de tres días de trabajo consecutivos, resumiendo perfectamente el sentir generalizado del resto de los socios: *“es nuestro compromiso para con el santito y estamos contentos mientras lo hacemos [el trabajo] así. Esa es nuestra tradición de festejar al san Dieguito trabajando, como lo enseñaron nuestros padres”*.

Las comidas de los gremios.

Y si de ofrendar el trabajo de los fieles al santo patrón se trata, no debemos dejar de mencionar la actividad que sin duda alguna ocupa la mayor cantidad de tiempo a los socios de los diferentes gremios durante los tres días de preparativos y celebraciones que cada uno de ellos desarrollan en casa de su respectivo patrón. Se trata, como ya señalé al inicio del presente epígrafe, de la elaboración colectiva que hacen todos los integrantes de cada gremio de los distintos y succulentos guisos de carácter festivo que les servirán de sustento antes y después de los festejos. Dos de estos platillos festivos serán consumidos, de forma exclusiva y en privado, por los propios miembros de cada gremio y por sus familias antes de la salida de los estandartes hacia la iglesia y al regreso de éstos. Una comida más será ofrecida gratuita y públicamente a todas aquellas personas que hayan acompañado el regreso de los estandartes desde la iglesia a la

vivienda del patrón del gremio. Esta acción es denominada *t'oox* (repartir), mediante la cual los socios del gremio entregan alimentos y bebidas a todos los que llegaron hasta la vivienda tras el cortejo de los estandartes.¹²⁹ La contribución, conjunta e igualitaria, que hacen todos los gremieros en las labores necesarias para la preparación de los diferentes guisos festivos y en los aportes monetarios y en especie de los diferentes ingredientes necesarios para su preparación, son vistos por los participantes como una parte integrante más del “compromiso” que cada uno de ellos adquirió con san Diego y con el resto de integrantes de la sociedad desde el momento en que ingresaron a ella.¹³⁰

Los alimentos de fiesta que preparan y consumen todos los gremios de Nunkiní a lo largo de los treinta días de fiestas dedicados al santo patrón en noviembre, constituyen un rasgo característico de este periodo cronológico excepcional. Dichos guisos funcionan como verdaderos anclajes de una identidad local compartida y sustentada en el gusto por una serie de ingredientes y una forma determinada de prepararlos y consumirlos colectivamente (Fernández y Negroe, 1997: 11-12). Para cualquier vecino de Nunkiní, los platos que se degustan durante estos días tan señalados forman parte integrante de la tradición local de festejar al santo patrón. Algunos de los ingredientes empleados en su preparación denotan el sustrato indígena y campesino que históricamente ha tenido, y tiene, “nuestra” población; de ahí la omnipresencia en todas las comidas de fiesta del maíz con que se elaboran las tortillas, los chiles (especialmente la variedad denominada “habanero”) y el frijol,¹³¹ bien como la base del guiso o bien como acompañamiento. Todos estos productos son fruto del trabajo en la milpa y son consumidos de forma cotidiana varias veces al día por la inmensa mayoría de los

¹²⁹ Concretamente *t'oox* significa “repartir” y remite a los alimentos que ofrecen los anfitriones a todas las personas que asisten al arribo de un gremio a la vivienda de su patrón o al rezo que se desarrolla en una residencia, a un velorio, a una novena, etc., para que coman durante o a la conclusión de la celebración. Un término muy similar (casi equivalente) es el de *máatan* (literalmente regalar), pero éste remite más a aquellos regalos que se realizan, por ejemplo, con motivo de una “promesa” para que la gente se los lleve a su casa. Así, el *t'oox* se restringe a la comida que los organizadores de un evento religioso entregan a los asistentes para que degusten al momento de su entrega, mientras que el *máatan* implica regalar algo (no necesariamente comida) para que los beneficiados lo puedan llevar a sus casas.

¹³⁰ Ya desde los primeros siglos los cristianos celebraban los aniversarios de los santos reuniéndose para comer juntos, siendo “día festivo” sinónimo de “día de banquete o festín”. En la Castilla del s. XVI era muy habitual también que los vecinos de las poblaciones se comprometieran a “contribuir a un ágape común en el que participara todo el pueblo y se compartieran los alimentos con los pobres de la comunidad”, a cambio de contar con la protección de un santo. (W. Christian, 1991: 78).

¹³¹ Estos tres ingredientes son el pilar de la dieta mesoamericana, siendo el maíz al que se concede mayor aprecio y el que ocupa una posición central en todo el sistema simbólico (Gutiérrez, 1988: 61-65). Ya desde los primeros tiempos de la colonia, Fray Diego de Landa (1978) señalaba la importancia trascendental que tenía el maíz en la dieta de los mayas peninsulares. Casi cinco siglos después, Alfonso Villa Rojas en su etnografía de los mayas de Tusik apuntaba que el maíz en sus múltiples preparaciones, líquidas y sólidas, suponía en torno al 85% de la dieta de los mayas yucatecos (1985: 210).

vecinos de Nunkiní. En este sentido, un aspecto diferenciador del consumo cotidiano y festivo de tortillas de maíz (*wa'ó'ob*) está en el hecho de que en el último caso éstas son siempre elaboradas y calentadas a mano sobre el comal, sirviéndose siempre calientes (*choko wa'*). Este hecho que antiguamente era un hábito habitual en todos los hogares indígenas, desde la instalación de los molinos mecánicos y de la generalización de su uso entre las mujeres se ha ido convirtiendo en algo excepcional. De esta forma, son muchas las familias (especialmente en las que los hombres han abandonado las tareas agrícolas) que a día de hoy únicamente consumen tortillas hechas a mano con motivo de alguna festividad, asimilando su presencia a un lapso cronológico sagrado y extraordinario. Lo anterior resulta un caso paradigmático para ilustrar el cambio de sentido sufrido en la forma de preparación de un alimento que es básico todavía hoy en la dieta indígena, que de ser algo cotidiano en un pasado cercano se ha convertido en algo extraordinario, y eso a pesar de que existe un consenso entre los consumidores en que su sabor es mucho mejor (*“es más sabroso”*, no se cansan de repetir) al de las tortillas elaboradas en los molinos, mucho más finas y de menor tamaño.¹³²

Además del consumo de tortillas de maíz hechas a mano, lo que sin duda subraya la excepcionalidad de estos ágapes de carácter festivo es la presencia en todos ellos de un ingrediente simbólico, especial, que viene a sumarse a los ya señalados para diferenciarlos de sus consumos cotidianos, y para remarcar lo excepcional (y festivo) del momento cronológico en que sirven. Este papel lo desempeña la abundante presencia de carne en los distintos guisos que elaboran todos los gremios con motivo de sus celebraciones, en su mayoría procedente del puerco pero también del pavo y la gallina.¹³³ De esta forma, el uso de carne como ingrediente principal en los diferentes platos de carácter festivo viene a romper con la monotonía alimenticia del diario para remarcar el carácter extraordinario, también en el ámbito de la gastronomía, que posé el periodo cronológico que se dedica a festejar y honrar a san Diego de Alcalá. Así, preparando y consumiendo en el seno de cada gremio una serie de platos considerados “tradicionales” de estas fechas por los comensales, en los que la presencia de carne en todos ellos es imprescindible, la comunidad en su conjunto cumple, por una parte, con

¹³² La trascendencia de las tortillas de maíz en la dieta de las poblaciones indígenas mesoamericanas ha quedado reflejada en las etnografías de la región. Para el caso de los mayas chortís de Guatemala, por ejemplo, “la tortilla de maíz es el paradigma de la comida constructora de sangre “competente”, necesaria para el gobierno ideal del cuerpo y del espíritu: el trabajo cotidiano y el comportamiento correcto” (López García, 2000: 58).

¹³³ La carne representa un símbolo de “fuerza vital”, a la vez que una fuente de proteínas animales, históricamente muy escasas en la dieta cotidiana de las sociedades de campesinos (González Turmo, 1992: 69), entre las que se cuentan la de los indígenas yucatecos.

su obligación de festejar al mecenas sagrado sin escatimar en gastos para ello, al tiempo que le recuerdan su “obligación” de dar protección al pueblo. A través de estos banquetes que se suceden de forma privada y pública a lo largo de las fiestas patronales en todas las viviendas de los patrones de los gremios, la comunidad expresa y experimenta el gozo colectivo de haber cumplido cabalmente un año más, con el compromiso mítico adquirido con el santo patrón.¹³⁴



19. Las mujeres se encargan de preparar a mano las tortillas que se consumirán durante las comidas del gremio



20. Una mujer agrega sal al *nixtamal* con el que se prepara el maíz para convertirlo en masa.

Pero aun sabiendo que el denominador común de todos estos guisos festivos es la presencia de carne en ellos, ¿qué platos son los que tradicionalmente se preparan en los gremios?, ¿cómo y cuándo han de ser consumidos y por quiénes? En todo el ámbito peninsular existe un plato característico fuertemente vinculado a las celebraciones que se les dedican a los santos patrones de las comunidades indígenas. Así, tanto en el oriente como en el occidente, en el centro y en el sur del área peninsular, el conocido como *boox ká* o *boox janal* (relleno negro o comida negra) según la región donde nos encontremos, será el guiso que no podrá faltar en el día grande de la celebración de cada uno de los gremios (Quintal, 1993: 17; Fernández y Negroe, 1997; Terán y Rasmussen, 2005: 182). En el caso de Nunkiní, el relleno negro constituye el plato tradicional por excelencia de las fiestas de san Diego, siendo el único guiso que se consume indistintamente en todos y cada uno de los treinta y tres gremios que existen en la localidad, hasta el punto de considerarse el símbolo gastronómico por excelencia de

¹³⁴ En este mismo sentido, W. Christian señala que el significado de los banquetes que organizaban los pueblos españoles en honor a sus patrones sobrenaturales “eran una renovación solemne del contrato anual con el santo” (1991: 82).

éstas celebraciones. El papel de aglutinador social que tiene este símbolo gastronómico se refleja, a su vez, en el hecho de que en todos los gremios se elabora siempre siguiendo los pasos que marca una misma receta,¹³⁵ y en que, además de en todos los gremios, en muchos hogares se prepara relleno negro con motivo del día grande de la fiesta del santo (el 13 de noviembre) y se invita a comer a toda la familia después de la procesión del santo. La única variación que encontramos en relación a este guiso es el momento escogido para ser consumido. Así, mientras que en algunos gremios acostumbran a consumir el relleno negro antes de dar inicio a la procesión de los estandartes, como una forma de señalar el inicio de la jornada de celebraciones que le corresponde llevar a cabo a la sociedad de devotos, en otros gremios prefieren dejarlo para el día siguiente, cuando los estandartes ya han regresado a la casa del patrón y han sido cuidadosamente empacados y guardados hasta el próximo año, señalando (y celebrando) a través de la comida conjunta del relleno negro el final de las obligaciones rituales del gremio. El hecho de decantarse por una u otra opción no se sustenta en ninguna razón concreta o funcional, sino que es más bien una cuestión de “costumbre” de cada gremio.



21. Una mujer revisa una olla repleta de relleno negro listo para ser consumido.



22. Varias mujeres preparan los pavos cuya carne servirá para elaborar el relleno negro.

¹³⁵ A diferencia de lo que sucede en Nunkiní, en las poblaciones del oriente peninsular cercanas a la ciudad de Valladolid, el relleno negro o *boox janal* (y no *boox ká* como se nombra en Nunkiní) es cocinado dentro de ollas que se entierran para su cocción en el tradicional horno subterráneo denominado *pib* (Terán y Rasmussen, 2005: 182; Quintal, 1993: 17). En Nunkiní, por el contrario, los ingredientes que conforman este guiso se cocinan a fuego lento en el interior de grandes ollas metálicas, colocadas durante varias horas sobre los fogones de tres piedras tradicionales.

Fuera de estas dos opciones, el resto de rituales que rodean el consumo del relleno negro en el seno de los gremios de Nunkiní se repiten invariablemente en las viviendas de todos los patrones. Así, son siempre los hombres quienes proveen el ingrediente principal de este guiso: la carne de cerdo, después de haber matado, descuartizado y limpiado la carne del animal de huesos, de piel y de grasa.¹³⁶ Serán las mujeres divididas en grupos de trabajo las que se encarguen de cocinarlo, picando y guisando la carne de cerdo que les entregan los hombres en enormes calderos colocados siempre sobre los varios fogones tradicionales de tres piedras que se instalan en los solares; aderezando el caldo con diversos tipos de chiles asados y especias hasta conseguir que adquiera el característico color negro; cociendo en agua en otra olla aparte los huevos que se añadirán a la carne molida para preparar el *buuts'* o "relleno" (la bola de carne molida y huevo que llevará cada plato); sacrificando, desplumando y despiezando los pavos y gallinas aportados por los socios, para después añadir esta carne a las ollas donde se está cociendo el guiso. La separación de tareas según el sexo de los participantes es notorio y constante durante todos los preparativos, pues aún cuando el espacio del solar donde se realizan sea compartido por hombres y mujeres, ambos se mantienen en grupos separados. Todo este proceso se lleva a cabo, al menos, durante los dos días previos al inicio del festejo, para que el día señalado ya sólo haya que calentar y servir el guiso a los comensales.

Esta separación de los socios del gremio en función del género se mantiene y se acentúa durante el consumo del relleno negro: mientras que los hombres dan cuenta de sus platos sentados todos juntos en torno a una gran mesa de madera que se coloca en el interior de la vivienda del patrón y las mujeres no dejan de servirles tortillas calientes que acaban de retirar del fogón, las mujeres esperarán a que todos hayan terminado para comenzar a comer en la misma mesa. En muchos casos, cuando el gremio cuenta con muchos socios y todos los varones no caben a la vez sobre la mesa, éstos deberán comer por turnos, esperando a que terminen de comer los primeros para que puedan tomar asiento los siguientes. Cuando esto sucede y la comida de los hombres se prolonga demasiado en el tiempo, las mujeres comerán en el mismo espacio de la cocina, mientras vigilan los fuegos donde se calienta el relleno negro. Ellas también comerán por turnos para que en todo momento, mientras algunas degustan a toda prisa sus

¹³⁶ Este pequeño y momentáneo cambio de roles entre hombres y mujeres, en los que aquellos se ocupan de la primera parte de los preparativos de la comida, puede ser visto como un reforzamiento del papel masculino pues son los varones los encargados de proveer el ingrediente más importante del guiso.

alimentos, haya mujeres que estén atentas al fuego de las ollas y removiendo el guiso, sirviendo y sacando nuevos platos para los comensales que comienzan a comer, y torteando y calentando incesantemente tortillas de maíz para reponer las que se han ido consumiendo, de forma que los *leks* estén en todo momento colmados de tortillas de maíz calientes. Tanto los hombres como las mujeres comerán rápido, casi sin levantar la vista del plato hasta vaciar completamente su contenido, y utilizando las tortillas de maíz como cubiertos para agarrar tanto la carne como el caldo de sus platos. Las raciones son siempre servidas con absoluta equidad entre todos los comensales, consistiendo cada una en un plato prácticamente a rebosar de caldo, al que después se añade un pedazo de carne de pavo y una “bola” (albóndiga) de relleno o *buuts*’, lo cual se acompaña con el número de tortillas que cada comensal desee comer. Además la comida se acompañará de varios vasos de refresco gaseoso de cola, o de cualquier otro sabor, servidos siempre con abundantes pedazos de hielo recién picados de la “*marqueta*”. Cuando todos los socios han terminado de comer, los varones abandonarán la mesa y volverán a ocuparse en las tareas del gremio, mientras que las mujeres se dedican a recoger y lavar los platos, los vasos, las jícaras y los trastes utilizados.

Como mencione con anterioridad, no hay consenso entre los gremios sobre el momento en que se ha de consumir el relleno negro. Si bien en todos y cada uno de ellos se prepara y consume, en unos prefieren hacerlo el mismo día en que iniciarán su festejo, unas pocas horas antes de comenzar la procesión de los estandartes, y otros optan por servirlo al día siguiente, cuando los estandartes ya han regresado a la vivienda del patrón y las obligaciones rituales del gremio para con el santo patrón han concluido. La dinámica difiere bastante de un caso a otro, pues en los gremios que optan por la primera opción sus socios deben apurarse y comer rápido para después seguir trabajando en los preparativos previos a la procesión de los estandartes. En aquellos que optan por concluir sus festejos con el ágape colectivo de relleno negro, los socios gozan de más tiempo para el disfrute colectivo después de la comida. En esos casos, los comensales pueden permanecer sentados después de la comida durante horas intercambiando historias pasadas y presentes sobre el santo y sus milagros en la comunidad, conversando sobre los pormenores de la celebración que acaba de concluir, y, en definitiva, festejando que un año más el pacto colectivo que suscribieron con san Diego y las obligaciones que hacia él se adquirieron (de forma colectiva e individual) han sido correspondidas. De esta forma, la sobremesa constituye un momento abonado para socializar a los más pequeños en la importancia que tiene la figura del santo, de

reactualizar la fe de los adultos y de revivir la importancia que tiene cumplir con la devoción como marca la tradición.

Y si una de las dos comidas que en privado degustan los socios es el relleno negro, símbolo por antonomasia de la fiesta del santo, el segundo guiso que se prepara también se caracteriza por su carácter “especial” y “tradicional”. El plato más frecuente que escogen los gremios de Nunkiní para acompañar al relleno negro en una de las dos comidas festivas que realizan de forma conjunta y en privado los socios es el *bu’ulil k’ék’en* o frijol con puerco, cuyo ingrediente principal, además del típico frijol negro que se cultiva en las milpas, es la carne de cerdo.¹³⁷ Este plato se sirve, como corresponde a su calidad de guiso festivo por las fechas en que se consume, acompañado de una gran cantidad de tortillas de maíz hechas a mano, y tantos vasos con refrescos gaseosos y hielo como cada comensal desee. Sin llegar a tener el prestigio que posee el relleno negro, el frijol con puerco también es un plato muy apreciado por su sabor y por la abundante presencia en él de carne de puerco; además es considerado como un guiso muy “tradicional”, símbolo de la gastronomía y la identidad regional de la Península.¹³⁸ Al igual que sucede con el relleno negro, a su preparación contribuyen tanto los hombres, que son quienes suministran la carne del cerdo después de haber sacrificado y despiezado el animal, como las mujeres, las cuales se encargan de elaborar el guiso. También la degustación de este guiso se realiza, como todo lo que se lleva a cabo en el contexto de los gremios, de una forma colectiva, reuniendo en torno a la comida a todos los socios. Además, la comida también remite a los hombres a su compromiso con el santo, pues no en vano es la celebración de sus poderes el motivo que les reúne en torno a la mesa. A su vez, a nivel social, estos ágapes compartidos permiten fortalecer los lazos de colaboración y solidaridad entre los integrantes del gremio en distintas direcciones: tanto hacia el interior de las familias como entre los vecinos que participan (en un mismo tiempo y espacio) en el gremio. La repetición de este esquema en todos los gremios de la localidad sirve para reforzar el sentimiento

¹³⁷ Si bien el frijol con puerco es cuantitativamente el plato más utilizado por los gremios como su “segundo” guiso de fiesta, es cierto que no todos lo sirven. Diversos gremios, ante la imposibilidad de conseguir otro cerdo, recurren a preparar otros guisos para el consumo colectivo de sus socios como el *sak ko’ol* (pavo en salsa de maíz), pavo encebollado o caldo de pavo con verduras.

¹³⁸ En este sentido es interesante señalar una anécdota que me aconteció mientras degustaba un plato de frijol con puerco en compañía de los socios varones de un gremio. Hasta tal punto consideraban propio el frijol con puerco y sus ingredientes mis acompañantes que no podían creer que en la lejana España conociéramos y consumiéramos carne del cerdo. A tal punto llegó su incredulidad que por varios días, cada vez que coincidíamos, me volvían a preguntar si era cierto que en mi país se comía la carne del puerco como en Nunkiní o si, por el contrario, sólo había hecho esa afirmación con la intención de quedar bien ante el patrón del gremio.

conjunto de pertenencia a una comunidad definida por la devoción a un personaje sagrado común.

Pero si todos los gremios de Nunkiní realizan en privado y para todos sus socios estas las comidas referidas, con las que conmemoran la apertura y el cierre del ciclo festivo de 24 horas en el que cada sociedad asume en exclusiva la organización y realización de los festejos dedicados a san Diego (tanto los de carácter sacro como profano), todos ellos realizan también un convite de carácter público, abierto a la participación de todos los vecinos que deseen hacerlo. Este se produce al término de la procesión que regresa con los estandartes desde la iglesia hasta la vivienda del patrón una vez ha concluido la misa ofrecida por el gremio en honor al santo patrón (es decir, al finalizar el último acto ceremonial de cada sociedad). Una vez que entran los estandartes, varios socios del gremio salen de la cocina cargados con enormes bandejas y palanganas que contienen las raciones de comida que distribuyen, una a una, entre todos los presentes. Éstos se forman a la entrada del solar de la vivienda o, en algunos casos, dentro de él, donde se acomodan y toman asiento a la sombra para comer sus raciones y conversar con otros vecinos, mientras que otros optan por marcharse a sus casas nada más reciben su comida y bebida. Para estos almuerzos comunitarios, todos los gremios reparten algún alimento preparado, que en la mayoría de los casos consiste en tacos de *cochinita pibil*¹³⁹, preparados con tortillas de molino, acompañados de un vaso de horchata de arroz un zumo comercial o un refresco gaseoso. Cada gremio entrega la misma ración de comida a todos los asistentes para evitar posibles disputas por hacerse con los platos más abundantes. Las raciones que se entregan por persona varían de los tres a los seis tacos de *cochinita pibil* (entregados sobre un plato desechable o envueltos en una servilleta), dependiendo de la capacidad económica de cada gremio y de sus socios. Estos ágapes comunitarios subvencionados cada día por un gremio diferente constituyen, amén de un homenaje público a la figura del santo tutelar de la fiesta, una de las obligaciones centrales de las sociedades de devotos y una parte esencial de los compromisos adquiridos por sus integrantes con el santo patrón de la localidad.¹⁴⁰

¹³⁹ La *cochinita pibil* es un plato muy apreciado que consiste en asar la carne de cerdo en el tradicional horno subterráneo o *pib* durante una noche, después de haberla marinado abundantemente en naranja agria y achiote (lo que la concede su característico color rojo-anaranjado).

¹⁴⁰ Los banquetes públicos que acontecen a diario en Nunkiní durante el mes en que se prolongan las fiestas patronales (cada uno costeados por el gremio del día), constituyen el cumplimiento de los “votos” o pactos que los gremios establecieron con el santo patrón a cambio de contar con su protección. Al igual que sucedía en la España moderna, “día festivo significó originariamente día de



23. Una socia reparte tacos de cochinita entre quienes acompañaron la procesión de estandartes de su gremio.



24. Una multitud se congrega ante la vivienda de un patrón para beneficiarse del *t'oox* (repartición) de tacos de cochinita que realiza su gremio al arribo de los estandartes.

El hecho de que un gremio regale mayor o menor cantidad de comida a sus “invitados” repercute de forma directa en el prestigio y el reconocimiento social que obtienen sus integrantes y, de forma especial, el patrón y sus familiares más cercanos. Otro marcador de prestigio importante para los gremios, además de la cantidad de comida, es el hecho de que entregar una lata de refresco a cada “invitado”, lo que significa asumir un egreso monetario mucho más elevado que los gremios que regalan un vaso de alguna bebida de maíz o un zumo de fruta comercial.¹⁴¹ Por ello, sólo los gremios que están en manos de las familias más pudientes de la localidad (que además son las no indígenas) se pueden permitir afrontar estos gastos. Un claro ejemplo de lo dicho lo tenemos en el Gremio de Abastecedores de Carne, todos sus socios miembros de la familia Cuevas, quien siempre recibe a gran cantidad de vecinos en todas las actividades que organiza (tardeada, procesión), porque, como dice el orgulloso patrón: *“el nuestro es reconocido como el mejor gremio porque damos botana de venado y porque a todos les regalamos sus refrescos de lata la mañana en que regresan los estandartes a la casa”*. Así, los mayores gastos económicos que asume un gremio familiar como el citado, repercute en forma de un mayor prestigio y reconocimiento social de la comunidad hacia sus integrantes. A sí mismo, las distintas acciones festivas que lleva a cabo el gremio suponen la ocasión ideal para que las familias pudientes

banquete o de festín” (W. Christian, 1991: 76). En la mayoría de las poblaciones indígenas de la Península se observa la costumbre de “regalar” comida públicamente los días en que se celebran a los santos patrones. La comida adquiere así una connotación de comunión entre hombres y númenes.

¹⁴¹ No en vano, cada envase de jugo comercial cuesta en torno a un peso, mientras que cada lata de refresco cuesta cinco pesos (0,30 céntimos de euro).

hagan pública exhibición de su privilegiada posición económica y, en honor al santo patrón, redistribuyan parte de sus excedentes monetarios en forma de comidas abundantes y prestigiosas, bebidas costosas y diversión gratuita y de calidad para los vecinos de la comunidad.¹⁴²

A pesar de que el regalo de tacos de cochinita es un hábito que se ha extendido mucho durante las últimas dos décadas,¹⁴³ existen unos pocos gremios que todavía no lo han adoptarlo, bien porque no disponen de los recursos necesarios para adquirir un cerdo adulto, bien porque se resisten a abandonar la tradición de “*regalar alimentos de la milpa*”. Así acontece con algunos de los más antiguos gremios de campesinos de la localidad, que en lugar de tacos de cochinita prefieren entregar atole de masa de maíz o *saka'* (atole de maíz nuevo) a sus invitados,¹⁴⁴ aduciendo que “*eso (de dar tacos de cochinita) es cosa nueva, así; de antes puro atole agrio se daba en los gremios porque es comida de campesinos, como nosotros*”. En otro gremio de campesinos, su joven patrón me aseguraba que ellos no “regalaban” tacos de carne de cerdo porque cuando él “recibió” el gremio de su anciano padre éste le señaló que “*puro atole diera, nada de cochinita ni de horchata; que puro producto de trabajar la tierra, de hacer la milpa, así tenía que dar... nada de otra cosa que no fuera el trabajo del campo*”, pues ese era su compromiso con el santo. En estos dos casos apreciamos como, a través de la comida que regalan a sus invitados, algunos gremios reivindican y reafirman un origen campesino que, a su vez, les vincula en el presente con sus antepasados fundadores de la sociedad, y con el pacto original realizado con el patrón. Otras agrupaciones pueden optar, dependiendo de cómo haya transcurrido económicamente el año para sus socios o en función de su imposibilidad para pagar por un cerdo adulto, por regalar a sus invitados tres o cuatro tacos de gallina o pavo preparados, eso sí, al estilo *pibil*.¹⁴⁵ Lo importante, eso nadie lo pone en duda, es cumplir con la tradición de ofrecer comida gratuita a todos aquellos que acompañaron a los estandartes, pues es una parte del

¹⁴² Como exclamaba un milpero que se divertía con su familia en la tardeada de uno de los gremios más pudientes de la población: “*es bueno que los que tienen compartan con nosotros, los que no tenemos nada porque somos pobres, así nosotros también podemos ir a gustar la música, la botana y el baile que hacen*”.

¹⁴³ Según varios informantes, la costumbre de regalar tacos de cochinita es relativamente reciente: “*antes no más se da frijolito y atole con el gremio. Eso de la cochinita empezó porque un vecino hizo su promesa y donó un cochino para un gremio, y así lo empezó lo de la cochinita*”.

¹⁴⁴ Se trata de dos bebidas preparadas a base de granos cocido de maíz. La primera tiene un sabor agrio después de haberse dejado fermentar por tres días y una consistencia espesa; la segunda es mucho más líquida y dulce, pues se le añade gran cantidad de azúcar o miel.

¹⁴⁵ Se trata de asar en el *pib*, después de marinar en abundante achiote y naranja agria, la carne de las gallinas o pavos. Se utiliza de esa forma la misma receta que para la *cochinita pibil*, pero cambiando la carne de cerdo por la de pavo o gallina, mucho más económicas que la primera.

“compromiso” adquirido con san Diego a cambio de poder contar con su protección durante el año.¹⁴⁶

A pesar de lo anterior, actualmente la inmensa mayoría de los gremios prefieren (y pueden) regalar los preciados tacos de cochinita cuando arriban los estandartes a la vivienda del patrón. A que esto sea posible y cada vez más generalizado han contribuido varios factores, siendo uno de los principales la implementación de los sistemas de cooperación para la cría de animales entre los socios durante el año en buena parte de los gremios.¹⁴⁷ En este sentido, también ha contribuido a que los gremios locales obtengan excedentes de carne de cerdo la que denominé “economía de lo sagrado”, por la cual muchos vecinos que se ocupan como profesionistas (especialmente como maestros de escuela) dedican una parte de su excedente monetario durante las fiestas patronales a comprar cerdos adultos que entregan a algún gremio de su agrado (si es que ellos no pertenecen a alguno) como pago a una promesa personal o familiar formulada ante el santo patrón. De forma similar, el incremento en el número de vecinos que se ocupan en profesiones remuneradas fuera de Nunikiní con vistas a llegada de la fiesta patronal, muchos de ellos socios de algún gremio, ha aumentado la capacidad de algunos gremios de reunir un fondo en metálico que les permite afrontar la compra de carne tanto para los banquetes privados como para el público. En este sentido podríamos afirmar que si bien el abandono paulatino del trabajo en la milpa por parte de un número creciente de vecinos, que prefieren emigrar y ocuparse en actividades remuneradas, repercute en el abandono y la simplificación de una parte del complejo mítico-ritual que rodea al cultivo de la milpa, en lo que respecta a las festividades relacionadas con el santo patrón estos cambios socioculturales (de profundo calado tanto en la vida cotidiana de la comunidad como en la de los individuos y sus familias) ha permitido realzar en los últimos años los festejos que se le dedican al santo patrón, tanto a nivel familiar como comunitario.

Para concluir con el tema de las comidas que preparan los gremios durante las fiestas patronales, tanto para ser degustadas en privado por los socios como para invitar al resto de la comunidad, no queda si no remarcar el carácter excepcional que éstas

¹⁴⁶ Pero no sólo para cumplir con el santo, algunos gremios llevan porciones de estos guisos de fiesta a aquellos vecinos que les han prestado su ayuda en forma de préstamos de utensilios de cocina. Así, cuando un gremio no tiene suficientes ollas para preparar los guisos los pide prestados a sus vecinos, quienes a cambio recibirán varias porciones de comida, pues, como aseguraba don Manuel, “*ya que ellos (los vecinos) no lo cobran (el traste que prestan) nosotros le agradecemos con comida*”.

¹⁴⁷ Ver el apartado “economía de los gremios” para conocer las formas en que los gremios hacen frente, gracias a la cooperación entre sus socios y a la “economía de las promesas”, a la creciente demanda de carne animal para los platos que se sirven durante la fiesta patronal.

poseen en relación a “monotonía” que uniforma el comer cotidiano en el contexto de la vida cotidiana de los individuos (González Turno, 1992: 66). Dada la profunda vinculación que estos guisos guardan con los tiempos dedicados a festejar al santo patrón, sus ingredientes y la forma en que son consumidos vienen a romper con las prácticas habituales de la alimentación indígena para erigirse en elementos visibles de diferenciación respecto al tiempo ordinario. A nivel gastronómico, si algo se espera del periodo cronológico más importante que hay dentro del calendario festivo-religioso anual de la comunidad, es la posibilidad de sobrepasar durante su transcurso los límites de lo cotidiano. Así se puede entender la posibilidad que tiene cualquier vecino para consumir si así lo desea, a diario y durante todo un mes, guisos cuyo ingrediente principal es la carne de cerdo, misma que en un hogar promedio se consume una media de dos veces al mes. En consecuencia, la posibilidad que tienen las asociaciones de fieles de ofrecer mucha y buena comida durante el mes de noviembre es también la de reflejar, ante sus propios socios y ante el resto de la comunidad, una imagen corregida y mejorada de la propia realidad en la que todos ellos están inmersos (*Ibídem*, 67). Pero al tiempo que la presencia masiva de la carne en los guisos de fiesta los convierte en extraordinarios, la repetición en todos ellos de una serie de ingredientes profundamente vinculados a la raigambre campesina e indígena de la población (el maíz, el frijol, los diversos tipos de chiles, el achiote o el epazote) los convierte, a su vez, en platos con los que se identifican todos los vecinos. Olores, sabores e ingredientes en los cuales los nunkinienses anclan parte de su propia memoria histórica, sus cambiantes identidades contemporáneas y un sentido de pertenencia ligado a un territorio compartido (el pueblo) que, con motivo de las ocasiones festivas, se rememora con el objeto de celebrar el cumpleaños del santo patrón.

Los estandartes.

Después de haberme ocupado de los preparativos y de los convites que llevan a cabo los diferentes gremios de Nunkiní durante la treintena de días en los que se encargan de solemnizar las fiestas de la localidad en honor a su santo patrón, a continuación abordaré otro de sus rasgos “tradicional”, mismo que tiene una gran importancia por la centralidad (tanto funcional como simbólica) que ocupa dentro del complejo religioso-ritual que las sociedades de devotos ponen en práctica en honor al santo patrón. Me estoy refiriendo a los estandartes que cada gremio posee y exhibe pública y orgullosamente durante sus respectivas procesiones. A diferencia de su significado

simbólico, sus formas, tamaños y decoraciones son muy heterogéneos, y repercuten directamente sobre su costo.

En lo que respecta a su apariencia externa, los estandartes tienen mayoritariamente forma rectangular (aunque también los hay cuadrados) y dimensiones muy variables que oscilan entre los 50 x 40 cm. de los más pequeños (los que son especiales para ser cargados por niños) hasta el metro por 70 cm. de los más grandes.¹⁴⁸ Están hechos sobre telas consideradas “elegantes”, como las denominadas popularmente “terciopelo” o “raso”, en muy diversos colores (los hay blancos, rojos, amarillos, verdes, azules y hasta morados). Sobre estas telas de forma rectangular se colocan muy variadas y llamativas decoraciones y bordados, así como el texto con el mensaje que todo estandarte ha de llevar. La calidad y la cantidad del primer rubro dependerán de las posibilidades económicas de la persona que encarga el estandarte, pues a mayor decoración mayor coste. Lo más habitual es que, con el fin de hacerlos lo más llamativos posible, estén profusamente decorados con gran variedad de materiales y complementos como lentejuelas y chaquiras de colores brillantes, una fotografía o un bordado de la imagen de cuerpo completo de la efigie local del santo (acompañado de su iconografía), cordeles, ribetes, cintas y pompones en plata, oro y otros colores solemnes, así como grandes y coloridos bordados florales (que en ocasiones ocupan tres cuartas partes del estandarte) para los que se utilizan preferentemente hilos con diversas tonalidades de rojos, azules, verdes, amarillos y morados, privilegiando las tonalidades más llamativas. A su vez, todos los estandartes llevan algo de texto, también bordado con hilos preferentemente dorados o plateados, en su parte más visible (bien en el centro o en la parte más alta). En él se pueden leer, como mínimo, los apellidos de la familia o de la persona que donó el estandarte (o el nombre de un gremio si éste se encargó de forma conjunta o por alguno de los socios), el nombre del santo patrón (en ocasiones acompañado de apelativos cuya función es acentuar su estatus sagrado, tales como “Apóstol” o “Señor”; y, en otros casos, para remarcar su completa asimilación a la localidad: “*San Diego de Nunkiní*”), la fecha en que se entregó el estandarte al gremio y

¹⁴⁸ Los estandartes de menor tamaño que tienen algunos gremios son cargados por niños (hijos de los socios) durante la procesión. La tela con que se fabricaron procede de vestimentas que pertenecían a la imagen de san Diego. Según me explican, antiguamente el santo poseía muchos hábitos, pues era habitual que los vecinos se los regalasen en pago a los favores recibidos y que le solicitaban por medio de promesas. Desde hace varios años, a petición de un sacerdote, esta forma de abonar las promesas fue abandonada repartiéndose entre los gremios muchos de los atuendos que poseía el santo para fabricar sobre su tela los estandartes que actualmente cargan los niños.

el motivo por el que se entregó (en su mayoría como “promesa”, aunque también los hay a modo de “ofrenda” o de “recuerdo”).



25. Uno de las características de los estandartes y banderas es su colorido.



26. Los estandartes siempre llevan bordado el nombre del donante y el del gremio al que pertenecen.

En la inmensa mayoría los casos, cuando los vecinos de Nunkiní desean encargar y “entregar” un estandarte a un gremio no tienen otra posibilidad más que acudir con uno de los dos encargados de fabricarlos, que no son otros que dos costureros que residen en la localidad y que llevan ocupándose de este trabajo desde hace décadas. Ambos son sobradamente reconocidos por sus habilidades a la hora de fabricar estandartes, y cuentan con la plena confianza de sus vecinos a la hora de recibir los encargos de tan importante misión. Como mencioné más arriba, los precios de los estandartes oscilan mucho en función de la calidad y la cantidad de decoraciones con que el interesado desea ataviarlo. Así, los estandartes más ornamentados y con mayores y mejor bordados llegan a superar los 1,000 pesos (62 euros), mientras que los más sencillos no pasan de los 300 pesos.

Los motivos que llevan a una persona a encargar un estandarte y luego regalarlo al gremio de la localidad que desee para que así salga en su procesión son variados pero siempre están vinculados con alguna petición, ruego o promesa realizada a la imagen de san Diego. En este sentido, es muy común que las mujeres embarazadas prometan la entrega de un estandarte “*si ella y el hijo quedan bien después del parto*”. De igual

forma, resulta frecuente que las madres prometan un estandarte al santo patrón a cambio de que éste cure la aflicción que padece alguno de sus hijos, o, en caso de no padecerla, para que les mantenga sanos y alejados de las enfermedades, o también, para lograr el restablecimiento de algún familiar que haya sufrido un accidente grave que lo mantiene postrado. Asimismo, cuando se trata de lograr la salud de algún hijo enfermo, es frecuente que los padres encarguen el estandarte y hagan bordar en él el nombre del infante (así como su condición de “niña” o “niño”), con el fin de especificar el nombre de la persona beneficiaria del milagro. Con una finalidad algo más vaga, tampoco es infrecuente observar que una familia de forma colectiva, encargue y entregue un estandarte (al gremio que sea de su agrado) como “ofrenda” al santo patrón después de haber sufrido “un mal año” con la esperanza de que así *“las cosas vengan un poco mejor al próximo año”*. Hay casos incluso de estandartes que han sido pagados en conjunto por todos los socios de un gremio para, sencillamente, *“honrar a nuestro patrón”* y, de paso, granjearse su protección; en estos casos, sobre el estandarte aparecerá bordado únicamente el nombre del gremio y no el de una persona o familia. Así, bien sea en forma de pago por una promesa que se han visto atendida por parte del santo (la mayoría de los casos), bien para propiciar su intervención en una situación problemática, o únicamente con el fin de agradecerle, los estandartes funcionan como piezas de intercambio (o *ke'ex*) de favores entre los hombres y san Diego. Y es que a cambio de recibir su ayuda, los hombres contribuyen, mediante la entrega de coloridos estandartes a los gremios, a dar mayor vistosidad a las procesiones de que le celebran y, al mismo tiempo, a legitimizar su imagen de mecenas de la comunidad.

En función de lo dicho, la gran mayoría de los estandartes funcionan como pruebas fehacientes y tangibles de los poderes extraordinarios que atesora el numen y constituyen un motivo de orgullo para toda la comunidad que se sabe protegida por él. De hecho, no resulta extraño escuchar a los vecinos de Nunkiní presumir de la gran cantidad de estandartes que tienen los gremios locales en comparación a los de poblados mucho más grandes como Calkiní, la cabecera municipal. Cada uno de los estandartes en los que aparece bordada la palabra “promesa” viene a representar la existencia de una intervención directa y “milagrosa” del patrón en beneficio de un vecino o de una familia de la localidad que, para mayor énfasis y realismo, aconteció en la fecha que aparece bordada sobre la tela. Lo anterior convierte a cada estandarte en un símbolo dual: por una parte representa la capacidad extraordinaria que posee san Diego para beneficiar a sus fieles y, al mismo tiempo, encarna el cumplimiento del compromiso que éstos

adquirieron hacia él. No debe extrañarnos por ello, que todos los gremios guarden como sus tesoros más preciados los estandartes que les han sido entregados por sus vecinos desde el momento mismo de su fundación y los conviertan, además, en los protagonistas absolutos de las dos procesiones anuales que realizan entre la vivienda del patrón y la iglesia de la localidad.

Hasta tal punto se identifican las sociedades de devotos con sus estandartes, que cuando éstos llegan a la iglesia a manos de sus “cargadoras” después de la procesión se dice que “*está entrando el gremio*”; al igual que cuando al día siguiente la abandonan para regresar a la vivienda del patrón se dice, popularmente, que “*está saliendo el gremio*”. Así pues, el gremio no son ni única ni principalmente los socios que lo integran (y que en su mayoría no están presentes durante la procesión), pues éstos van y vienen continuamente y el gremio permanece. Por el contrario, los estandartes constituyen los símbolos perennes que encarnan a los gremios (pues han permanecido dentro de ella desde el momento de su fundación) y a su función original, que no es otra que la de celebrar y honrar a san Diego. Y que mejor forma de hacerlo que rememorando y mostrando públicamente cada año, por medio de la exhibición de los estandartes por las principales calles de la población, todas las acciones milagrosas que ha realizado a favor de sus “vecinos” de Nunkiní.

Otro dato que nos ayuda a comprender la importancia que tienen los estandartes para los gremios lo encontramos en el hecho de que el “privilegio” de guardarlos durante el año recae, exclusivamente, en sus patrones. Son ellos quienes los mantendrán guardados y perfectamente empaquetados en lugares seguros dentro de sus viviendas o en algún edificio anexo destinado al almacenaje de herramientas y granos.¹⁴⁹ Del mismo modo, el hecho de ser los únicos custodios de los estandartes (al igual que de la “caja” del gremio) confiere a los patrones un cierto estatus dentro de la sociedad que, en cierta forma, compensa la mayor carga económica y laboral que afrontan para asegurar el adecuado cumplimiento de todas las obligaciones del gremio. El deseo manifiesto de algunos socios de desplazar a los patrones y asumir en sus viviendas el cuidado de los estandartes de forma rotatoria ha provocado, en no pocas ocasiones, escisiones en el seno de los gremios y la conformación de nuevas sociedades por parte de los

¹⁴⁹ Incluso si el patrón enviudara y, debido a su avanzada edad o a su mal estado de salud, debiera trasladarse a vivir a la residencia de alguno de sus hijos, se llevará con él los estandartes y la obligación de celebrar el gremio a su nueva residencia.

díscolos.¹⁵⁰ En este sentido, cuando un patrón muy anciano decide traspasar el gremio que preside a alguno de sus hijos (normalmente al mayor de los varones), lo primero que hace es traspasar a la residencia de éste todos los estandartes que fue recibiendo la sociedad desde su fundación, para que así, al siguiente año, desde ella salga la procesión y en ella se lleven a cabo todos los preparativos y festejos propios del gremio.¹⁵¹ Por su parte, en el remoto caso de que ningún hijo o familiar de un patrón que ha fallecido se ofrezca para hacerse cargo del gremio, entonces todos los estandartes que atesorase la sociedad deberán ser llevados y entregados al Consejo de Patrones de Gremios para que éste se los entregue a aquellas personas que se ofrezcan voluntariamente para hacerse cargo del gremio vacante, lo que significa asumir la fecha que tiene asignada para llevar a cabo sus festejos y los estandartes.

Para concluir me queda por señalar que, además de los estandartes, en todas las procesiones de los gremios desfilan lo que comúnmente se denominan “banderas”. Éstas se diferencian de aquellos en la calidad de la tela en la que están confeccionadas (mucho más sencilla y económica), en su mayor tamaño (son más largas que los estandartes) y en la menor ornamentación con se atavían. Originalmente, la diferencia fundamental entre el estandarte y la bandera se encontraba en el hecho de que los primeros eran donados a los gremios por personas o familias que se lo habían prometido al santo patrón a cambio de recibir su auxilio para superar alguna situación de crisis, o como una “ofrenda” que buscaba propiciar esa ayuda. Por su parte, las banderas solían hacerse por las mujeres de los propios socios del gremio con el objeto de que acompañaran a los estandartes durante la procesión y la dotaran así de mayor colorido. Sin embargo, en la última década se ha convertido en una práctica habitual el hecho de que las banderas también sean entregadas como forma de pago de las promesas cumplidas. De esta forma, aunque éstas siguen siendo mucho más sencillas en el tipo de tela que utilizan y en sus decoraciones que los que figuran en los estandartes, ya comienzan a llevar pequeños bordados de flores cosidos a la superficie de la bandera, o

¹⁵⁰ El hijo del patrón de un gremio de campesinos me asegura que hace una década el gremio contaba con el doble de socios, sin embargo: “*muchos de los socios antiguos se quitaron de acá (del gremio) para hacer otros gremios de agricultores, así; querían guardar ellos sus estandartes y hacer la fiestas en su casa*”.

¹⁵¹ Como comenté al hablar de la organización interna de los gremios, algunas de las sociedades de más reciente creación han optado por una modalidad de “presidencia rotativa”, en la que cada año un socio se hace cargo del gremio y de guardar los estandartes. A pesar de que en algunas partes del oriente yucateco esta es la práctica más tradicional (Quintal, 1993; Terán y Rasmussen, 2005) en Nunkiní no deja de ser una excepción, pues los estandartes permanecen por años en la vivienda del mismo patrón y no cambian de domicilio hasta que el patrón “entregue” el gremio o fallezca.

texto donde se puede leer el nombre del individuo o de la familia donante, el motivo de su entrega (“promesa” u “ofrenda” a san Diego) y la fecha de en que fue entregada al gremio (por ejemplo: “*promesa de la familia Tzeek Naal al Señor San Diego, noviembre 2008*”). Igualmente, todos los gremios de Nunkiní abren su marcha con una gran bandera mexicana que recorre toda la cabecera y que, dada su extensión, ha de ser transportada por tres mujeres al unísono (algunos gremios también la llevan cerrando su cortejo). Habitualmente esta bandera también ha sido obtenida gracias a la donación realizada por parte de alguno de los socios o de un vecino cualquiera que decidió pagar de esta forma el favor recibido de parte del santo. Así, tampoco resulta raro ver dentro de las banderas patrias bordados de flores en lugar del oficial escudo nacional, o texto referente a la persona que la adquirió con el único objeto de “entregarla” al gremio y saldar de esa forma su deuda con san Diego.



27. Los estandartes constituyen los símbolos de cada gremio.

Las procesiones de estandartes.

Otra muestra de la trascendencia que tienen los estandartes como símbolos legitimadores de la función protectora del santo patrón dentro de su comunidad la encontramos en las dos procesiones que, con el fin de exhibirlos públicamente, organiza cada gremio durante las fiestas patronales. Dichas procesiones enmarcan y determinan el ciclo festivo de todos los gremios, pues cada uno comienza su jornada de actividades con el traslado de sus estandartes y banderas desde la residencia del patrón hasta la iglesia, y lo concluye, al día siguiente, con el regreso de ese mismo cortejo a la vivienda

del patrón. Ambos recorridos se visualizan como los dos momentos más solemnes, por su fuerte carga religiosa, de todos cuantos protagonizan los gremios a lo largo de las 24 horas en que son responsables de festejar al santo patrón en representación de la comunidad. No en vano, la “entrada” y “salida” de los gremios de la iglesia se reconoce popularmente como parte de las celebraciones religiosas que tienen lugar durante las fiestas patronales.¹⁵² Entre medias de ambos momentos se suceden, dependiendo de los gustos o las posibilidades de cada gremio, una serie de celebraciones profanas de marcado carácter lúdico: el concierto-baile o “tardeada”, la venta de cervezas, el baile de la cabeza de cochino y los “toritos” de fuegos artificiales, así como la misa que el gremio dedica al santo. Incluso los gremios más humildes, que no pueden permitirse la realización de estas actividades, llevan a cabo de la forma más solemne y vistosa posible el recorrido de sus estandartes por las calles de la localidad.

Las procesiones que se suceden durante todo el mes de noviembre hasta principios de diciembre inician en la tarde del 3 de noviembre, cuando entran en la iglesia los estandartes del primer gremio en desfilar, y concluyen el 2 de diciembre a las 11 de la mañana, cuando abandonan la iglesia los estandartes del último gremio. Entre estas dos fechas, a diario tienen lugar dos recorridos de dos gremios diferentes: uno de salida de la iglesia por la mañana y otro de entrada por la tarde. El hecho de que uno se haga en la mañana y el otro por la tarde provoca que, durante 30 días, la población sea escenario de dos homenajes distintos dedicados al santo patrón, protagonizados por dos gremios diferentes. Dos gremios con sus respectivos estandartes, cada uno de ellos simbolizando, a través de la muestra de sus estandartes, el poder que posee san Diego para obrar en beneficio de aquellos miembros de la comunidad que se acercaron a pedirle algún tipo de ayuda “*con mucha fe*” y que, una vez recibieron esa ayuda, supieron corresponderle por el favor recibido. Se trata, de ese modo, de mostrar la vigencia de un intercambio pautado por la tradición, y acatado por la comunidad, entre los humanos y el santo patrón.

Pero vamos a acercarnos un poco más a las procesiones de los gremios (y a sus preparativos) para tratar de captar con mayor detalle la trascendencia que tienen en el marco de las celebraciones con motivo de las fiestas patronales a nivel comunitario, y el

¹⁵² Independientemente de esta división “sagrado-profano” que hacen los vecinos y que se refleja en los carteles que publicitan las diferentes actividades que tendrán lugar durante la fiesta, la sacralidad es la tónica dominante durante el mes en que discurren las fiestas patronales (Ruz, 2007: 301), pues todo lo que durante este periodo cronológico tiene como fin último honrar y festejar al santo patrón de la comunidad, al tiempo que reafirmar la pertenencia de los individuos a un espacio construido en base a la devoción compartida de sus habitantes a una misma figura poderosa.

papel central que en ellas atesoran los estandartes. Esto queda patente cada día desde el momento mismo de iniciarse los preparativos previos a las procesiones, varias horas antes de su salida desde la vivienda del patrón correspondiente. Asimismo, su propia reiteración dos veces al día (cada una a manos de un gremio diferente) durante la treintena de jornadas en que se prolongan la fiesta patronal nos habla, bien a las claras, de su preeminencia como el símbolo comunitario privilegiado para expresar colectivamente la vigencia que mantiene san Diego como principal mecenas, a un nivel sobrenatural, de Nunkiní. Amén de los variados y ya mencionados preparativos logísticos y comidas extraordinarias que enmarcan la salida y el regreso de los estandartes de las residencias de los presidentes de cada gremio, otros rituales (algunos a nivel individual y otros colectivos) se reeditan anualmente en el marco de las acciones que los socios de cada gremio acometen con vistas a “honrar” y “celebrar” a su santo patrón a través de la realización de sus respectivas procesiones. Así, en todos los gremios de la localidad se repiten invariablemente, durante toda la mañana y hasta las seis de la tarde del día en que saldrá la comitiva con los estandartes, toda una serie de maniobras rituales orientadas a que a la hora fijada esté todo dispuesto para que el cortejo pueda iniciar su marcha hacia la iglesia.

A diferencia de lo que sucede con la preparación y el servicio de las diferentes comidas de fiesta que mayoritariamente recaen en el ámbito femenino, las acciones que tienen a los estandartes como protagonistas son predominantemente competencia de los varones de cada sociedad. Todo comienza en la vivienda del patrón, a una hora muy temprana de la mañana, el día que tiene asignado cada gremio (en función de su antigüedad) para ir en procesión hasta la iglesia. El mismo patrón, ayudado por otros dos o tres socios procede a buscar y a desempacar los bultos de plástico y papel, profusamente amarrados con cinta adhesiva, en cuyo interior se guardan los estandartes de la sociedad, las banderas¹⁵³ y las largas astas de madera de donde se cuelgan. Una vez se han localizado los bultos éstos son conducidos entre los varones hasta el interior

¹⁵³ Las numerosas “banderas” de los gremios que forman parte de sus procesiones están fabricadas a base de piezas rectangulares de telas de vivos colores y de un tamaño mucho más grandes que los propios estandartes (llegan alcanzar los 2 metros). A diferencia de éstos, muchas banderas no lucen inscripciones, bordados, ni ningún otro tipo de decoración, y cuando sí la llevan ésta resulta muy sencilla (un dobladillo con borlas doradas o plateadas, o una banda dorada que la cruza horizontalmente, y el nombre de la familia donante). Su función es rodear a los estandartes y dotar de mayor colorido las procesiones. Diferente es el caso de la gran bandera mexicana que encabeza las procesiones de todos los gremios, la cual suele ser una “donación” de algún vecino o socio del gremio, en pago a una “promesa” hecha al santo.

de las viviendas¹⁵⁴ para proceder delicadamente a deshacerlos y extraer de su interior los emblemas. Todas estas acciones son realizadas por los participantes con gran delicadeza y lentitud de movimientos, y son dirigidas en todo momento por el patrón de la sociedad, a quien habitualmente acompañan alguno de sus hijos (normalmente el que recibirá el gremio) y los socios más veteranos (quienes ocupan alguno de los cargos dentro del gremio como secretario o tesorero).

Una vez que se han extraído los estandartes de los envoltorios donde han permanecido aislados de la humedad del entorno y protegidos de los insectos durante todo el año, éstos son extendidos uno a uno sobre una mesa para revisar meticulosamente el estado en que se encuentran. Se busca detectar en ellos la posible presencia de hongos o agujeros, lo que provocaría que inmediatamente hubiese que limpiarlos o zurcirlos. Una vez que han sido revisados, los estandartes son, en la mayoría de los casos, planchados antes de que sean colocados sobre sus astas. La tarea del planchado de los estandartes es realizada por la esposa del patrón del gremio o alguna de sus yernas. Cuando se ha concluido de planchar todos los estandartes, los hombres se encargan de “amarrarlos” a sus mástiles de madera, tarea que para muchos está cargada de un fuerte significado religioso. Al respecto, no pocos gremieros compartieron conmigo su emoción por participar en ella, asegurando que de todas las actividades que acometen durante el festejo *“cuando se amarran los estandartes es lo más bonito de todo lo que hacemos, así. Cuando uno está trabajando en eso lleva su fe dentro y siempre lo tiene presente [a san Diego]”*.

Una vez que todos los estandartes han sido colocados en sus mástiles y están listos para el desfile, son colocados unos sobre otros, de pie y apoyados en la pared, junto al altar de la vivienda desde donde la imagen de san Diego puede constatar el trabajo realizado. Desde ese lugar privilegiado de la vivienda, los estandartes presidirán el resto del día las actividades que realicen los miembros del gremio. Allí permanecerán todos juntos hasta unos minutos antes de dar inicio la procesión del gremio, cuando serán entregados a sus “cargadoras” (*kuuch bandera* o *kuuch estandarte*) para que los lleven hasta la iglesia. A pesar de su aparente desorden, los estandartes y las banderas se colocan en función del lugar que ocuparán en la procesión: mientras éstas se colocan las primeras, pues son las últimas en ser entregadas e incorporarse al cortejo, los

¹⁵⁴ Cuando se trata de casas no tradicionales con varias estancias, esta tarea se realiza en la habitación principal de la vivienda, donde se encuentra el altar doméstico. En el caso de las viviendas vernáculas, la tarea se realiza en el interior del único espacio con que cuenta el hogar.

estandartes se van amontonando encima, primero los más antiguos y por último los más recientes, que serán los primeros en situarse en la formación. Sólo algunos gremios optan por tomar un estandarte, separarlo del resto, y colocarlo en la entrada de la vivienda para señalar así, a todo el que pase por delante, que desde ese lugar saldrá la procesión del día. Todo este proceso, que ocupa un lapso de tiempo de varias horas, es acompañado cada hora por el reventar de cohetes (con el objeto de que *“todos los vecinos sepan que estamos listos para cumplir nuestro compromiso con san Dieguito”*), mismo que irá *in crescendo* a medida que se acerquen las seis de la tarde, hora en que habrá de partir la procesión.

Una vez que han finalizado con el minucioso proceso de “alistar” y colocar todos los estandartes y las banderas sobre sus astas, los socios varones del gremio instalarán una mesa de madera en la misma sala donde éstos se encuentran y degustarán sobre ella uno de los tradicionales guisos de fiesta para remarcar así el inicio de la actividad religiosa de la sociedad. Concluida la comida, los socios que vayan a tomar partido en la procesión se marcharán a sus hogares para “alistarse” (bañarse, peinarse y vestirse con ropas nuevas o especialmente reservadas para la ocasión), mientras que los que van permanecer en la vivienda preparando el guiso que se repartirá al día siguiente regresarán al solar a retomar el trabajo. Un poco más tarde, pero también junto a los estandartes, se colocarán las sillas destinadas a los músicos de la “charanga”, quienes harán su arribo a la vivienda hasta con dos horas de anticipación respecto a la hora pactada para que de comienzo la procesión. Éstos son recibidos siempre por el patrón, quien será el encargado de conducirles al lugar donde deben instalarse, les repartirá un vaso con hielo a cada uno y dejará una botella grande de refresco junto a ellos para que se sirvan a su gusto. Acomodados junto a los estandartes y después de haber afinado sus instrumentos, los músicos comenzarán a tocar las populares y alegres jaranas con el objeto de amenizar el tiempo de los últimos preparativos que acometen los socios, amén de avisar a los vecinos de que *“ya está por salir el gremio y pueden ir llegando a gustar [la salida]”*. Pero además de los músicos, y según se acerca la hora de inicio de la procesión, a la vivienda del patrón también se van acercando de forma escalonada las mujeres que se encargarán de transportar los estandartes durante el recorrido, mismas que con varios días de anticipación apalabraron con el patrón del gremio su participación en la marcha. A su llegada son recibidas por el patrón o algún familiar de éste, quien las conmina a pasar y a esperar hasta la hora marcada para el comienzo tomando asiento en la misma sala donde se encuentran los estandartes, especialmente

habilitada para la ocasión con varias bancas de madera y sillas de plástico. Vemos, de esta forma, como el lugar donde se ubican los estandartes se va convirtiendo en el centro neurálgico de la celebración, antes incluso de dar comienzo la marcha que los conducirá hasta la iglesia.

A las seis de la tarde, en el solar de la vivienda desde donde va a salir el cortejo, el socio encargado de la pirotecnia revienta tres voladores sucesivamente para señalar que va a dar inicio la procesión. A esa hora todos los participantes ya se encuentran perfectamente “bañados”, peinados y vestidos con sus mejores galas. El patrón no cesa un instante de repartir indicaciones entre los demás socios para que cada quien ocupe su puesto en la marcha, agarren las ofrendas florales y de veladoras que se depositarán ante la imagen del santo o le ayuden a repartir los estandartes y las banderas. Por su parte, los primeros en abandonar la casa y colocarse en la calle son los músicos, los cuales deben preparar la logística necesaria para su traslado.¹⁵⁵ Por su parte, las mujeres encargadas de llevar los estandartes y las banderas se forman en una fila para recibirlos de manos del patrón y de otro socio (normalmente el mayor de los hijos varones de aquel). A medida que se los entregan, las mujeres abandonan la vivienda para formarse en la calle según el orden que establece la tradición y que se repite en todos los gremios de Nunikiní. Así, aquellas que transportan estandartes se van formando en dos hileras paralelas y de atrás hacia delante en función de la antigüedad de los estandartes, ubicándose los más antiguos al final del cortejo y los más modernos en la cabecera de la marcha (al final de la fila quedarán los dos más antiguos y al frente los dos más recientes). Posteriormente, las encargadas de llevar las banderas se colocarán formando otras dos filas, cada una de ellas a un lado de las dos hileras de estandartes, las cuales quedan rodeadas por ellas. De esa forma, todos los cortejos están conformados por cuatro filas paralelas de cargadoras que siguen este orden: Una primera de cargadoras con banderas, una segunda con estandartes, la tercera también con estandartes y la cuarta con banderas. Como todos los gremios poseen muchas más banderas que estandartes (dado que es más sencillo y económico confeccionar una bandera que un estandarte), lo común es que las dos filas que forman las mujeres que cargan banderas sean más largas que las de estandartes

¹⁵⁵ Si bien los músicos encargados de los instrumentos de viento se trasladan a pie mientras tocan, el percusionista debe instalar sus dos enormes tambores en el remolque de un triciclo que él mismo se encargará de ir empujando mientras acompaña la música durante toda la procesión.

Una vez que ya se han formado todas las cargadoras de banderas y estandartes sólo queda por “rematar” la cabecera de la marcha. Para ello se colocan delante del todo tres mujeres cargando una gran bandera de México que recorre el espacio que ocupan las cuatro filas. En muchos casos, dada la imposibilidad de adquirir una bandera de tales dimensiones, se usan dos banderas que se unen en sus extremos gracias a una mujer que se coloca en el centro del cortejo con el objeto de mantenerlas sujetas con sus manos durante todo el recorrido. En algunos casos hay gremios que también cierran la marcha utilizando otra gran bandera de nacional ubicada detrás de los últimos pares de banderas y estandartes. Delante de la gran bandera mexicana sólo se ubican ya los niños y niñas que participan (hijos o nietos del patrón) en la marcha portando imágenes del santo patrón enmarcadas o pequeños estandartes especialmente diseñados y fabricados para ellos.¹⁵⁶ Finalmente, comandando la marcha y marcando su paso, delante de todo el grupo se coloca el patrón del gremio y otro socio, habitualmente el mayor de sus hijos varones o un veterano del gremio. Siempre con la cabeza descubierta, en señal de respeto, y con gesto solemne, el patrón irá señalando con su lento caminar la dirección que ha de tomar la procesión y los momentos en que ésta se detendrá.

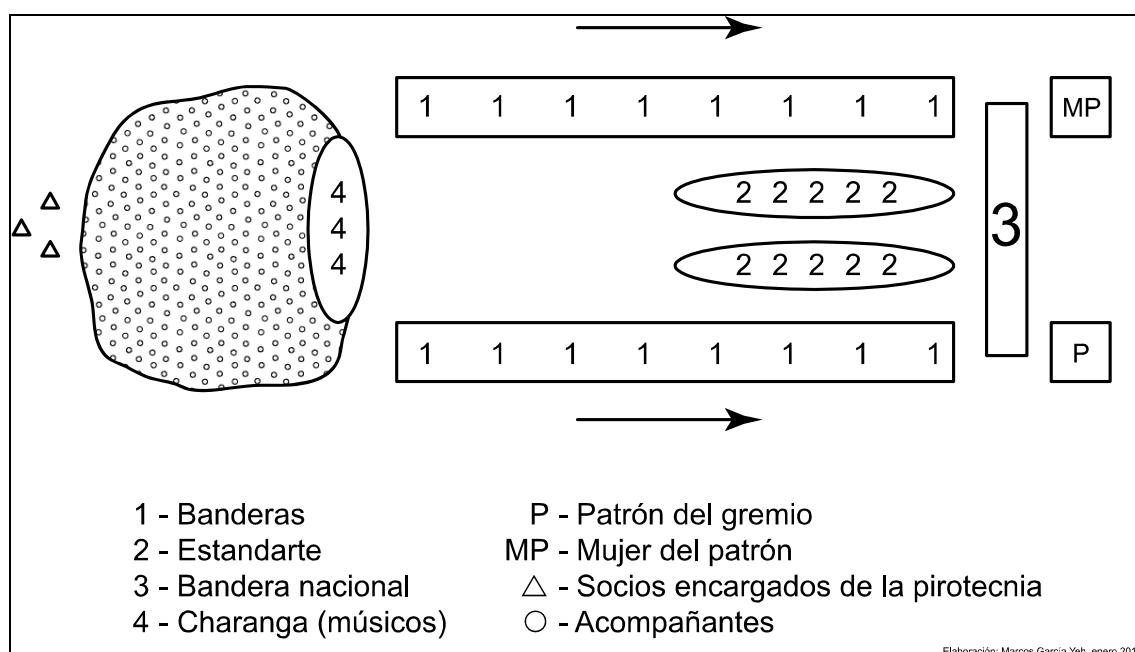


Diagrama ilustrativo con el orden y la posición que ocupan los participantes en las procesiones de los gremios.

¹⁵⁶ La participación de niños en los gremios es muy habitual, habiendo casos de gremios en los que participan hasta cinco de ellos en la cabecera de la marcha, todos ellos portando estandartes diminutos o retratos del santo patrón tomados de los altares domésticos.

A la cola, se ubican, el conjunto de música que irá tocando incesantemente solemnes marchas militares de ritmo cadencioso y lento (ya no las alegres jaranas que interpretaban en la vivienda) que marcan el paso lento que ha de llevar el cortejo. Detrás de los músicos y a los laterales del cortejo se ubican aquellos vecinos que han decidido acompañar al gremio hasta la iglesia¹⁵⁷ (bien a pie, en bicicletas o en triciclos con familias enteras). En último lugar, un poco más retrasados, se sitúan dos o tres socios varones del gremio que transportan en un triciclo todo el material pirotécnico que se utilizará durante la procesión. Ellos serán los encargados ir reventando los “voladores” de forma ininterrumpida durante todo el recorrido y de hacer lo propio con las “hileras” o “caminos de pólvora” cuando el cortejo haga su entrada al atrio de la iglesia. Perfectamente coordinados entre sí, uno de ellos se encargará de empujar el triciclo, otro de ir sacando los “voladores” del remolque, y el tercero de ir reventándolos con la ayuda de los cigarros que va encendiendo durante el recorrido.

En el orden y la forma arriba descrita, la procesión del gremio en turno dará inicio cuando el patrón dé la orden (“*co’ox*”, dirá con gesto serio) para recorrer la distancia que separa su vivienda de la iglesia de la localidad. Da inicio así el momento culminante del festejo de cada gremio, en el cual el patrón del gremio y su familia se exhibirán ante toda la comunidad como hombres devotos y cumplidores de sus obligaciones ante san Diego. Durante el recorrido se busca que el cortejo desfile por las arterias más importantes y concurridas de la localidad, con el objeto de que así pueda ser visto por el mayor número de vecinos posible. A su paso, y alertados por el estallar de los voladores y el ritmo de la música, los habitantes de las viviendas ubicadas en los márgenes de las calles por las que va trascurriendo la procesión detienen por un momento sus tareas cotidianas o cesan sus conversaciones para contemplar atentos el paso de los estandartes. Asomados a las puertas o parados junto a las albarradas que delimitan las calles, familias enteras (con los niños más pequeños en brazos o agarrados de la mano) permanecen de pie mirando en un respetuoso silencio el lento transcurrir del cortejo rumbo hacia la iglesia. Incluso los que se encuentran con la procesión de frente y de forma fortuita, se detienen, se descubren la cabeza y se echan a un lado para

¹⁵⁷ Aunque hoy en día ya no se sigue al pie de la letra, varias personas con edades avanzadas me han comentado que antiguamente era costumbre muy respetada que se acompañasen las procesiones de los gremios que salían “*por el rumbo donde vive uno*”. Un hombre de 82 años que a duras podía caminar iba acompañando la procesión del gremio que había salido de una vivienda situada enfrente de la suya y en el camino me comentaba que “*como somos vecinos [de la familia que organizaba el gremio] tenemos que acompañar el gremio para que luzca*”. Sobre la posible existencia de concordancias entre los gremios y los distintos “rumbos” o barrios de Nunkiní centraré mi atención en la investigación que actualmente estoy iniciando.

franquear el paso de la sagrada comitiva. Todo el público observante denota con sus gestos la satisfacción que sienten al ver pasar los estandartes, señal inequívoca de que un año más se están cumpliendo, de forma acorde con la tradición, los compromisos adquiridos con el santo patrón a nivel comunitario. Una vez que la procesión ha pasado y se aleja de sus casas, todo el mundo regresa a sus quehaceres en medio de claros signos de alegría.

Pero mientras que la contemplación y la alegría prevalecen entre los espectadores que desde fuera observa la marcha de los estandartes, dentro del cortejo la tensión de los gestos delata cierta ansiedad entre los participantes con vistas a mantener la concentración y el orden durante todo el recorrido, y evitar que se pueda producir cualquier error. El patrón del gremio se afana constantemente en marcar un paso lento para que todo el grupo se mantenga unido y coordinado en sus movimientos; constantemente gira su cabeza y mira hacia atrás tratando de que se mantengan bien definidas las cuatro filas de cargadoras, incluso regañando breve pero enérgicamente a las mujeres cuando por un despiste rompen el orden de la formación, y, de cuando en cuando, debe tomar de la mano a alguno de los niños para devolverlos con premura a la disciplina colectiva cuando éstos, despistados y ajenos a la trascendencia del momento, se adelantan a la formación. Así, todo el mundo que toma partido en la procesión se mantiene ocupado y preocupado por cumplir de forma adecuada con su misión, y tratando de no entorpecer la marcha uniforme del grupo. No será hasta que arriben a la iglesia y hayan concluido oficialmente la procesión, cuando todos ellos se relajen y muestren de forma visible y efusiva, por medio de risas y bromas conjuntas, la felicidad que sienten por haber logrado dar debido cumplimiento a sus obligaciones rituales para con san Diego.¹⁵⁸

Otra característica de la marcha de los estandartes es que no se detendrá durante todo el recorrido, únicamente hasta su llegada a la entrada al atrio de la iglesia. Una vez allí, el patrón detiene el paso por completo para que el cortejo recupere su formación inicial y así, perfectamente ordenados los estandartes entre las dos filas de banderas, puedan penetrar ya en los terrenos de la iglesia (que es la casa del santo). También los músicos silencian sus instrumentos durante unos instantes mientras este proceso se lleva a cabo. Una vez que se reanuda la marcha por el atrio hacia la puerta de la iglesia, la

¹⁵⁸ Como bien a señalado Kottak al respecto, la ansiedad o la “tensión común” que se produce durante el transcurso de los rituales (en este caso el desfile de los estandartes) se ve reducida y recompensada cuando éste ha finalizado de forma exitosa a través de un refuerzo de la solidaridad entre las personas que participaron en él (Conrad P. Kottak, 1994: 350).

charanga volverá a hacer sonar la música, ahora con los acordes de “Cristo Rey”, en un tono más pausado y solemne que el de las marchas militares que sonaron durante el recorrido. Por su parte, los socios encargados de hacer reventar los voladores durante el recorrido se acomodan a un lateral de la iglesia para, ahora de forma incesante y al mismo tiempo, hacer estallar tanto los cohetes como los caminos de pólvora que adquirió el gremio. Además, como colofón al concierto de sonidos, desde que la procesión hace su entrada a la plaza y hasta que entra en la iglesia, las campanas de la iglesia no dejan de repicar en ningún momento. Así, entre el incesante tronar de los voladores, el repiqueteo de las campanas y la música de la *charanga*, los estandartes y las banderas recorren los escasos veinte metros que separan la entrada al atrio de la puerta de la iglesia, donde volverán a detenerse para recibir la bendición del sacerdote que les aguarda. Mientras todo esto acontece, las muchas personas que a esas horas de la tarde-noche se encuentran en la plaza de la localidad, bien sentados y conversando en las bancas, bien paseando o comprando en alguna de las casetas de feria instaladas con motivo de las fiestas patronales, o bien comiendo en cualquiera de los puestos de antojitos regionales, no pierden ni un detalle del paso de la procesión, manteniendo sus gestos serios, e incluso descubriéndose la cabeza (los hombres) en señal de respeto, hasta que ésta no abandona la plaza definitivamente para adentrarse en el atrio.

La última parada de la comitiva se produce justo antes de franquear la puerta de la iglesia, donde el sacerdote titular de la parroquia o uno de sus ayudantes les recibe para darles la bienvenida “a la casa del Señor”. Seguidamente, y tras impartir la bendición a todos los presentes en nombre de Dios y del Señor san Diego, asperja agua bendita sobre todos los presentes, así como sobre los estandartes y las banderas.¹⁵⁹ Ya dentro de la iglesia, y con el objeto de ajustarse a la angostura por la que deben pasar los participantes hasta llegar frente al altar, las cuatro hileras que conformaban la procesión se deshacen para quedar solamente dos. El patrón no pierde en ningún momento la cabecera de la marcha y, junto al otro socio varón que le acompañó al frente, llega hasta el lugar donde se encuentra la efigie de san Diego para comenzar a recibir uno a uno los estandartes y las banderas de manos de sus cargadoras, mismos que según reciben los van acomodando sobre un mueble de madera especialmente diseñado para depositarlos y que se mantengan erguidos. Mientras, los músicos no dejan de tocar música,

¹⁵⁹ Se trata del único papel que desempeña el sacerdote durante el recorrido de los estandartes. Una vez que ha impartido la bendición se retira a la sacristía y no participa de los siguientes rituales que lleva a cabo el gremio.

acomodados ahora en una esquina de la parte de atrás de la iglesia, hasta que todas las cargadoras hayan dejando sus respectivos estandartes en manos del patrón. Una a una, cada mujer (las más ancianas con la cabeza cubierta con el rebozo) entregará su carga directamente en las manos del patrón o de su acompañante para, inmediatamente después y “*según el gusto de cada quien*”, acercarse hasta donde está el santo, santiguarse ante su imagen, tocar o besar su túnica con una flor, dejar en el suelo prendida una veladora y, finalmente, ir a tomar asiento en alguna de las bancas que están colocadas más cercanas a él. Allí permanecerán sentadas o arrodilladas durante varios minutos, algunas conversando entre sí y otras con el propio san Diego, al cual piden favores o sencillamente le agradecen que todo haya salido bien durante el recorrido. Una vez que el patrón ha terminado de colocar y ordenar todos los estandartes en frente justo de la imagen de san Diego, en compañía de su esposa o de sus hijos procederá a colocar sus ropas y a depositar sobre la mesa en la que descansa la talla todas aquellas ofrendas aportadas por el gremio. Este proceso, que puede llevar más de media hora, implica arreglar los diferentes ramos de flores que allí se encuentran y que le han sido obsequiados al santo (tanto por los fieles que se acercan, aprovechando su cercanía, a solicitarle ayuda, como por los gremios que ya han ido pasando ante él), quitar aquellas flores que ya están secas o marchitas, añadir agua a los floreros y, por último, hacer lugar para los nuevos ramos que ellos traen. Por último colocarán en el suelo y prenderán las veladoras¹⁶⁰ que lleven para ofrendar al santo en nombre de los socios del gremio y, para despedirse, se santiguarán y rezarán de rodillas ante él.

Pasados unos minutos desde que la última portadora dejara su estandarte, todas comienzan a levantarse y a abandonar poco a poco la iglesia rumbo a sus hogares. Los gestos sonrientes, las bromas y el bullicio que se observan en estos momentos contrastan con la seriedad y el silencio que reinó a lo largo de todo el recorrido. También los niños, por su parte, también han cumplido con su misión, pues ya entregaron al patrón los retratos del santo con que desfilaron durante todo el recorrido, y pueden ahora correr por entre las bancas de la iglesia, libres ya de la férrea disciplina de los adultos, a la espera de que sus padres y abuelos concluyan la entrega de ofrendas al santo. Como ya vimos en otros momentos de las celebraciones en honor a san Diego,

¹⁶⁰ Algunos gremios se distinguen por ofrendar cada año unas largas velas (de 50 cm.) que llevan adheridas a sus cuerpos numerosas figuras florales que están elaboradas de cera. Éstas son fabricadas de forma artesanal por algunos socios de esos gremios a partir de la cera natural que obtienen de los panales de abejas que, cada vez con más frecuencia, algunos vecinos tienen en los bosques, camino a sus terrenos, para la producción de miel con la que posteriormente comercian.

también durante las procesiones de todos los gremios es frecuente observar la participación de niños y niñas. Si bien es cierto que el número de niños que toman partido en ellas varía ostensiblemente de un gremio a otro, al menos los descendientes directos del patrón siempre toman partido en la marcha de los estandartes hasta la iglesia. Se trata de una primera socialización de los pequeños en las formas e importancia de la devoción al santo de la comunidad; un primer acercamiento de carácter práctico a las importantes responsabilidades rituales que ellos mismos asumirán con el transcurrir de los años (cuando sus abuelos y padres vayan cediendo el patronato de los gremios que, tarde o temprano, acabará recayendo en ellos). A través de estas limitadas pero muy intensas inmersiones temporales en el ritual, algunos pequeños de Nunkiní comienzan a interiorizar la trascendencia que para su familia, para el gremio y para toda la comunidad en su conjunto tienen la figura del santo patrón y el hecho de cumplir, conforme manda la tradición, con los compromisos que desde tiempos inmemoriales adquirieron todos con él, a cambio de poder seguir contando en el futuro con su ayuda y protección.¹⁶¹ Y es que no debemos olvidar la importancia que para la preservación de los gremios (y por ende del complejo ritual dedicado a san Diego) tiene la transmisión de su patronato, y de las obligaciones que éste acarrea, en el interior de las familias, especialmente de padres a hijos. Así lo reconocen muchos patrones ya ancianos, como don Víctor Ek Huchín, quien observando a su hijo aseguraba, con un punto de orgullo, que: “*gracias a Dios que tengo a mis hijos y a mis nietos que me están ayudando ahorita, porque yo ya me fastidio de trabajar, de caminar, ya estoy más mayor y todo me duele*”.

Una vez se han terminado de poner las diferentes ofrendas, el patrón y los socios del gremio que han participado en la procesión abandonan la iglesia para continuar con los preparativos del día siguiente, no sin antes santiguarse y arrodillarse ellos también ante la efigie del santo. Los estandartes y las banderas permanecerán en la iglesia junto a la talla del santo durante toda la noche. No será hasta el día siguiente, después de concluir la misa que el gremio ofrendará “*en honor al patrón*” a las 10 de la mañana y entre el incesante reventar de voladores y la música de *charanga*, cuando los estandartes

¹⁶¹ Como señalaran Berger y Luckman al respecto de la importancia de la socialización (primaria) de los niños para construir en ellos la conciencia del yo y del mundo, “en la vida de todo individuo existe una secuencia temporal en cuyo curso [...] *es inducido a participar en la dialéctica de la sociedad*. El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización: la aprehensión [...] de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado” (2008: 162 y ss.). En este sentido, la participación temprana y continuada de los niños en los momentos más importantes de los rituales que se le dedican al santo rector de la comunidad sirven para que éstos tomen conciencia de la realidad “sobrenatural” a la que está sujeta su mundo y las formas en que se han de relacionar con ella.

volverán a ser transportados por el mismo cortejo hasta la vivienda del patrón del gremio, y en la misma forma en que llegaron la tarde anterior a la iglesia. Será entonces, a su arribo, cuando los socios del gremio celebrarán públicamente con sus vecinos la culminación con éxito de todas sus obligaciones rituales hacia el santo patrón. Para ello invitarán a comer a todos aquellos devotos que, al acompañarles durante el último recorrido del año de los estandartes, fueron testigos directos del correcto y respetuoso cumplimiento (apegado a las pautas que delinea la tradición) del compromiso colectivo de honrar y agradecer, festejando, los poderes y la protección que ejerce san Diego de Alcalá sobre los vecinos de Nunkiní.



28. Los hombres son los encargados de preparar los estandartes y las banderas para colgarlos de sus astas.



29. Los socios varones desempacan las astas de donde colgarán los estandartes.



30. Una mujer plancha los estandartes y banderas del gremio que preside su suegro.



31. Varios hombres cuelgan un estandarte de su asta el día antes del desfile de su gremio.



32. Encabezado por su patrón, uno de los gremios de campesinos abandona la iglesia para iniciar su segundo y último recorrido.



33. El gremio de “choferes” hace su entrada en la iglesia de la población.

Las portadoras de los estandartes y las banderas.

Las “cargadoras” de los emblemas y las banderas durante los desfiles de los gremios hasta la iglesia de la localidad son siempre mujeres casadas, pertenecientes a un rango de edad muy amplio que va desde los 20 hasta los 75 años. Tal y como sucede en otras poblaciones indígenas de la Península (Quintal, 1993: 17) su número variará cada día y en las distintas procesiones, pues dependiendo de la cifra de estandartes y banderas que atesora cada gremio se necesitará de un mayor o menor número de cargadoras para transportarlas hasta la iglesia, ya que cada mujer será la encargada de llevar uno de ellos. Así, a mayor número de estandartes y banderas, mayor será el número de cargadoras que se requieran, pudiendo oscilar su cifra entre las doce mujeres que desfilan para el gremio que menos estandartes posee, y la treintena que lo hace para los gremios más vistosos.¹⁶² Es interesante apuntar en este sentido que, salvo muy contadas excepciones (como la mujer del patrón que encabeza junto a él la marcha hasta la iglesia o las de algunos socios que expresamente solicitan participar), estas mujeres que se encargan de llevar los estandartes en las dos procesiones que realiza cada gremio no

¹⁶² Estas diferencias tan ostensibles entre gremios nos remiten a la pujanza de algunos de ellos, usualmente integrados por profesionistas (maestros, ganaderos, comerciantes) o por parientes de una misma familia acaudalada, lo que se traduce en una mayor capacidad para conquistar nuevas donaciones de estandartes y de atraer hacia ellos a nuevos socios interesados en participar y beneficiarse del prestigio que les reportará el hecho de integrarse en ellos. Y es que estos gremios, a pesar de ser habitualmente de más reciente creación, gozan de gran notoriedad en Nunkiní (y en sus poblaciones aledañas) por los grandes emolumentos que destinan a las partes profanas de sus celebraciones, como la contratación de grupos musicales de gran popularidad en la región, bailarinas profesionales traídas de Mérida para sus escenarios, o regalo de botanas muy apreciadas (como la carne de venado) con la compra de cerveza.

pertenecen a la sociedad de devotos para la que desfilan. Serán los patrones (o algún socio veterano del gremio que recibe este encargo) quienes se encarguen de ir a buscarlas hasta sus viviendas con varios días de antelación a la salida del gremio, para allí pactar con ellas los dos días en que deberán acudir a la vivienda y a la iglesia para “cargar” los estandartes de sus gremios.¹⁶³

De hecho, en Nunkiní existe un amplio grupo de mujeres que se han ido “especializado” en portar los estandartes y banderas, por lo que no resulta extraño verlas repetir en las dos procesiones que protagoniza cada gremio durante las más de cuatro semanas en que se prolongan las fiestas patronales. Los motivos que esgrimen con más frecuencia las mujeres que se dedican a esta actividad están siempre relacionados con su devoción al santo patrón o con la devolución de algún favor que de él recibieron (previa formulación de una promesa), aunque tampoco faltan aquellas que confiesen hacerlo, además de por agradar al santo, por el mero gusto de ataviarse con sus mejores galas y desfilan por las calles de la población al ritmo de la música tradicional, sabiéndose por unos minutos el centro de la fiesta y de las miradas de sus vecinos. En este sentido, muchas de las cargadoras están obligadas a atender las peticiones que reciben de los patrones de los gremios, pues “*es su promesa ante el santo*” el hecho de participar en las procesiones llevando los estandartes que simbolizan sus poderes y responsabilidad con el bien estar de la comunidad.¹⁶⁴

Uno de los compromisos que han de cumplir las mujeres que portan los estandartes es acudir a las procesiones ataviadas con sus mejores vestidos y joyas. Dependiendo de las capacidades económicas de cada mujer, las hay que desfilan luciendo zapatos (normalmente de color blanco), *hipiles* con fustanes de ganchillo, especialmente adquiridos en estas fechas con vistas a ser estrenados en estos días de procesiones, e incluso con ternos ricamente bordados. Y aquellas que no pueden permitirse adquirirlos nuevos sacarán siempre sus mejores hipiles recién lavados y

¹⁶³ Aunque esta es la norma general, también hay excepciones. En uno de los gremios más pudientes de Nunkiní, donde todos los vecinos saben que la comida pública que ofrecen es más abundante que en el resto, me aseguran que en su caso las portadoras “*llegan corriendo a la casa [del patrón] para salir a desfilan porque saben que [en este gremio] les va a tocar mucha comida y dos refrescos de lata*”.

¹⁶⁴ No en vano ya referí, en el epígrafe dedicado a los castigos que impone el santo, el caso de una mujer que, a pesar de su promesa, decidió por “flojera”(pereza) no asistir a una procesión en la que ya había apalabrado su participación. La tradición oral cuenta que por ello fue castigada en forma de una caída que sufrió a la puerta de su casa, la cual la convenció para deponer su rebeldía y (“*adolorida y con su pie hinchado*”) participar en la procesión.

planchados, y, en todos los casos, portando sus mejores collares, pulseras y pendientes de oro en filigrana, heredados de generación en generación.¹⁶⁵

A cambio de desempeñar esta importante función para los gremios y para el conjunto de la sociedad local, cada portadora recibirá un trato preferencial durante su estancia en los gremios, tanto el día de la salida de la procesión como al día siguiente, durante la repartición pública de comida que ofrecerá cada uno de ellos, cuando sus estandartes hayan regresado desde la iglesia: tendrán derecho a entrar en la vivienda del patrón y a ocupar un asiento (cuando el resto de asistentes permanecen de pie y a duras penas pueden traspasar la albarrada que da acceso al patio de la casa), también serán las primeras de todos los presentes en recibir su ración de comida, misma que además será siempre más grande y de mejor calidad que la del resto y, asimismo, recibirán un refresco de lata o embotellado (privilegio que comparten únicamente con los socios) mientras que los demás recibirán un pequeño zumo de frutas industrial embasado en una bolsa de plástico o un vaso de horchata de arroz. Todas estas atenciones expresan un notorio y simbólico reconocimiento por parte de los gremios hacia la labor desempeñada por las cargadoras, pues es gracias a su participación que éstos consiguen cumplir con su principal obligación ritual, que no es otra que lucir públicamente la vigencia del compromiso entre santo patrón y comunidad. Por ello, las cargadoras de los estandartes son tratadas, durante las breves estancias que realizan en los espacios donde se concentra la actividad de los gremios, como si fuesen miembros de pleno derecho de las sociedades de devotos a pesar de no pagar en ninguno de ellos las cuotas que las distinguirían como tales. Lo anterior no es más que el símbolo más claro de la preeminencia de su papel en el complejo devocional-ritual de los gremios.

¹⁶⁵ En este sentido existe una competencia silenciosa entre algunos gremios pudientes de la localidad por ver cual de ellos realiza el desfile más vistoso, para lo cual resulta fundamental contar en ellos con el mayor número posible de cargadoras ataviadas con los *hipiles* más lujosos en función de la calidad y profusión de sus bordados (los de punto de cruz son los más valorados y costosos), la cantidad de flores que portan sobre sus cabezas, y la cantidad y calidad de sus joyas.



35. Las cargadoras de estandartes son invitadas a tomar asiento en casa del patrón una vez ha concluido el cortejo y son recompensadas con una porción especial de comida.



36. Varias mujeres conversan con sus platos de comida y refrescos después de haber cargado los estandartes hasta la vivienda del patrón de un gremio.



37. Un gremio con sus estandartes abandona la iglesia rumbo a la vivienda de su patrón.



38. Varias mujeres se preparan ante la casa de un patrón para recibir los estandartes que cargaran hasta la iglesia.

Conclusión del festejo de los gremios en la vivienda del patrón.

Concluida la misa que encarga cada gremio para la mañana siguiente al arribo de sus estandartes y banderas a la iglesia de la localidad, las mismas cargadoras que la tarde anterior protagonizaron la procesión pasarán al frente para, delante de la imagen de san Diego, recibir de nuevo y de manos del patrón del gremio en turno los mismos estandartes que llevaron el día anterior. Una vez con ellos, el cortejo se volverá a formar siguiendo el mismo orden descrito, siempre encabezado y dirigido por el patrón. La marcha de regreso tiene lugar por las mismas calles por las que había transcurrido dieciséis horas antes; es acompañada por las marchas militares que interpreta el mismo conjunto musical, así como por el incesante explosionar de cohetes. La única diferencia visible entre las marchas de la tarde y las de la mañana es que a éstas las van siguiendo un mayor número de personas caminando, en bicicletas o en triciclos, número que va en

aumento conforme la procesión va avanzando. El motivo para que esto suceda es que al momento del arribo del cortejo a la vivienda del patrón, el gremio entregará varios tacos de carne y algo para beber a cada uno de los presentes.¹⁶⁶ Para poder cumplir con la ardua tarea que significa preparar comida y atender a las más de 150 personas que se pueden llegar a congregarse en la puerta de la vivienda de un patrón al regreso de los estandartes (especialmente si es un día de fin de semana), intervendrán buena parte de los socios del gremio, tanto varones como mujeres.¹⁶⁷ La enorme carga de trabajo que supone tener todo listo para el momento del arribo de los estandartes y los comensales, explica que la gran mayoría de socios no puedan participar en la procesión ni asistir a la misa, pues se hace imprescindible que permanezcan todos juntos compartiendo la carga de trabajo. Una vez que los socios han repartido las porciones de comida y sus bebidas a todos los presentes, los invitados irán abandonando progresivamente las inmediaciones de la vivienda para regresar a sus actividades cotidianas. Si bien algunos de ellos consumen *in situ* y pausadamente su porción de comida, son mayoría los que optan por guardársela y llevarla hasta sus domicilios donde la compartirán con algún familiar, normalmente un hijo menor, porque “*la cosa está muy mala*”.



39. Al concluir la procesión de estandartes en casa del patrón tiene lugar el obligado de *t'oox* de alimentos. En la imagen una mujer sirve atole agrio en una jícara a dos hombres.



40. Arribo de un gremio a la vivienda de su patrón, quien se encarga de recibir los estandartes en la puerta de la casa para acomodarlos en el interior.

¹⁶⁶ Con el objeto de poder hacer entrega de una media de cuatro tacos a todas las personas que acompañan al cortejo, las mujeres de los gremios habrán tenido que trabajar sin descanso en la preparación de los tacos desde primera hora de la mañana.

¹⁶⁷ En la mayoría de los gremios, como ya mencioné, se entregan tacos de *cochinilla pibil* que habrá sido elaborada exclusivamente por los varones. Una vez se haya cocinado la carne y los hombres la hayan desenterrado y sacado del horno, las mujeres se encargarán de desmenuzarla para con ella preparar los cientos de tacos que se repartirán entre los asistentes.

Cuando ya todos los vecinos se han retirado y sólo quedan los socios en el espacio doméstico se pueden dar por concluidas las actividades públicas del gremio. Sin embargo, aún quedarán por realizarse una serie de acciones en las que únicamente toman partido los integrantes de la sociedad, y que poseen gran importancia en tanto que refuerzan, a través del trabajo conjunto, la unidad y el sentido de pertenencia al gremio. Así, en un ambiente de gran jovialidad y relajación, todas las mujeres se juntan en el solar para, sobre una o dos mesas, comenzar a dividir de forma equitativa entre todos los socios los alimentos que hayan podido sobrar durante los dos días de festejos. Para ello harán tantos montones como socios integren el gremio con cada uno de los restos que hayan quedado: las tortillas de maíz preparadas a mano, masa de maíz, *cochinita pibil*, relleno negro, cebolla, cilantro, etc. La idea es que al separarse, cada uno de los integrantes del gremio se pueda llevar a su vivienda la misma cantidad de comida sobrante que el resto. Para que esta tarea se haga de la forma más equitativa posible y evitar suspicacias entre los gremieros, se utilizarán básculas para hacer las divisiones de forma que todas las cantidades de cada porción resulten iguales. Además habrá mujeres que se encarguen de anotar concienzudamente en una libreta las cantidades que se le entregan a cada uno de los socios para evitar cualquier posible reclamo a futuro. El objetivo de esta operación, que puede ocupar varias horas, es el de asegurar que todos los socios reciban exactamente la misma cantidad de comida, remarcando con ello la esencia igualitaria de los gremios.

Mientras las mujeres se afanan en esta meticulosa tarea, los varones comenzarán a desarmar y guardar los estandartes y banderas que fueron depositados frente al altar doméstico a la conclusión de la procesión. Para ello, y dirigidos en todo momento por el patrón, comenzarán por descolgarlos con sumo cuidado de sus respectivos mástiles. Posteriormente, por parejas, procederán a doblar cada estandarte y bandera para así guardarlos dentro de grandes bolsas de plástico, que luego son concienzudamente cerradas con cuerdas y cintas adhesivas con el objeto de evitar la entrada en ellas de humedad o insectos que puedan echar a perder las telas. Después de haber plegado y guardado todas las banderas y estandartes a excepción del más reciente (que desfilará el día de la procesión del santo), toca el turno de agrupar, amarrar y empacar también los mástiles de madera. Una vez que todo se encuentra ya muy bien envuelto, los socios varones procederán a guardarlo en algún lugar seguro: los primeros en un baúl o armario situados dentro de la vivienda del patrón, y los segundos entre las vigas de madera del tejado, o bien en un edificio contiguo a la vivienda utilizando como

almacén. En estos lugares permanecerán los emblemas del gremio hasta el próximo año,¹⁶⁸ cuando el gremio deba volver a juntarse para celebrar al santo patrón.

Una vez se ha terminado de guardar los estandartes, los varones integrantes del gremio se sientan a la mesa para degustar todos juntos el último banquete colectivo que comparten los socios en la residencia del patrón. Sin ninguna prisa, como sucedía en el primer banquete previo a la procesión, y con la satisfacción del trabajo bien hecho, los hombres disfrutaban de los alimentos y refrescos que les sirven las mujeres. Después de degustar la comida, todos los varones se reúnen en torno a la mesa. Entonces el patrón del gremio, junto al secretario y el tesorero, sacará un cuaderno para revisar los gastos y egresos habidos en la caja del gremio durante los días de celebración. Con calma y en voz alta para que todos los presentes escuchen con claridad lo que se va a decir, el patrón de la sociedad comienzan a enumerar, uno por uno, las cantidades erogadas y su destino (ingredientes para las comidas: animales y especias, trastes, voladores, equipo de sonido, la *charanga*, la misa, el conjunto musical si lo hubo, la cerveza, etc.), mientras el secretario hace anotaciones de última hora, para finalmente, tras diversas sumas, anunciar el monto total del dinero que ha gastado el gremio. Posteriormente se pasa lista de los socios y se repasa que todos ellos hayan entregado la cuota obligatoria, anotando si alguno de ellos debe algo (dinero, maíz, huevos o algún animal). Tras otro periodo de tiempo haciendo cuentas, en el que el tesorero lleva la voz cantante pero en el que intervienen todos los socios varones sentados en la misma mesa, se anuncia el dinero que ha quedado en la “caja del gremio”, mismo que se pone bajo la custodia del patrón del gremio. En otras reuniones que celebrarán los socios uno o dos meses más adelante, acordarán el destino que se le dará a ese fondo, bien sea la compra de utensilios de comida para el gremio, bien para la compra de animales que se criarán para posteriormente vender su carne entre los socios obteniendo así efectivo para la sociedad, o bien para adquirir y criar los cerdos y pavos que se consumirán durante las celebraciones, ahorrándose así el tener que adquirirlos cuando ya son adultos y su precio es mucho mayor.

En no pocos gremios los socios de ambos sexos disfrutaban de las cervezas que sobraron la noche anterior, o que obtuvieron como beneficio por las ventas alcanzadas. En este ambiente relajado y distendido, en el que no es difícil ver que se mezclen por el

¹⁶⁸ La única excepción a esta regla son los gremios de campesinos y herreros que desfilan en 12 y el 13 de noviembre respectivamente, quienes desfilan también para la “feria” en honor al santo patrón que se desarrolla la semana posterior a la Semana Santa. Estos dos son los únicos gremios de Nunkiní que desfilan dos veces al año.

solar e intercambien bromas entre sí hombres y mujeres, niños y adultos, se suceden las conversaciones repletas de anécdotas y los comentarios que recuerdan la naturaleza sagrada de las acciones y trabajos que se llevaron a cabo durante los tres o cuatro días de preparativos y celebraciones del gremio. Estos momentos son propicios, también, para que los participantes aprovechen la más mínima oportunidad para reconocer y agradecer públicamente la intervención directa del mismísimo san Diego en beneficio de sus gremios; gracias a éstas se logra, por ejemplo, que una procesión de estandartes pueda transcurrir por las calles de la población sin que las amenazantes nubes de tormenta descarguen su húmeda carga hasta que los estandartes hayan arribado a su destino. En este sentido se expresaba uno de los socios del gremio de campesinos de don Víctor Ek Huchín: *“estamos muy contentos que salimos, y ayer, y gracias al san Dieguito, ya no cayó la lluvia para el procesión; así como hoy, que cayó [la lluvia] apenas estamos llegando a la casa para que no se mojan el (sic.) estandartes así”*. O de forma más sencilla, se le atribuye al santo patrón el hecho de que las actividades llevadas a cabo por un gremio en pos de recaudar fondos para sufragar una parte de los gastos que destinan a la celebración hayan resultado provechosas: *“todo fue muy bien [en la venta de cervezas] porque se gastó todo lo que había; así es nuestra fe y la devoción que tenemos al santito, por eso salió todo bien”*. Así, además de *“honrar a san Diego con el trabajo”*, durante el periodo en que se desarrollan las actividades de los gremios se constata la cercanía del santo patrón con sus fieles, a los cuales favorece y vigila para que todas las celebraciones se realicen de forma apegada y respetuosa con la tradición. Esta seguridad compartida de que el mecenas sagrado de la localidad tiene sus ojos puestos sobre los individuos que, por un compromiso personal con él, asumieron la obligación de celebrarle durante el mes de noviembre, tiene un efecto motivador pero también disuasorio. Se trata de evitar que a causa de la pereza, la desidia, el egoísmo o un simple olvido, algún vecino sea vea tentado de quedarse en casa y falte a su compromiso de acudir a un gremio para trabajar y celebrar a san Diego, o no cumpla con su promesa de ofrendar lo acordado. Y es que las roturas de los compromisos adquiridos de palabra con cualquiera de las fuerzas sobrenaturales acarrearían, en la cosmovisión maya, repercusiones negativas tanto a nivel individual para el infractor como comunitario para el resto de la población.

Finalmente, estos momentos de comunión final en el seno de los gremios al concluir los festejos, sirven para reafirmar y reeditar colectivamente los compromisos adquiridos por los actores sociales con san Diego. Resultan instantes privilegiados para

fortalecer, a través de la devoción y la fe conjunta en un personaje sagrado, los vínculos sociales de mutua ayuda y solidaridad entre los socios de cada uno de los gremios y, en muchos casos, entre los miembros de las familias extensas o los vecinos que los conforman. No en vano, hasta los individuos que abandonaron Nunkiní hace ya décadas en busca oportunidades laborales y de fuentes de ingreso fijas para mantener a sus familias, regresan año con año a su localidad de origen para seguir tomando parte activa en los gremios y disfrutar en familia de las fiestas patronales. Y es que, como me comentaba un gremiero que reside fuera de la localidad (*“cuando uno sale a laborar se lleva su fe dentro y siempre lo tiene presente”*), la fe que se tienen al santo patrón no tiene nada que ver con donde se habita sino que se lleva dentro y conforma una peculiar forma de mirar, sentir y estar en el mundo, bajo su protección.

Celebraciones profanas patrocinadas por los gremios: las tardeadas, el “torito” y la cabeza de cochino.

Además de las celebraciones y rituales vistos hasta aquí, profundamente vinculados con la devoción a san Diego y con la expresión conjunta por parte de los gremios de un sentimiento religioso compartido y vinculado a este personaje, muchas de las asociaciones de devotos organizan y patrocinan una serie de celebraciones de marcado carácter lúdico y jovial que los propios actores sociales categorizan como “profanas” en contraposición a las primeras. Dentro de este último rubro se incluyen tres tipos de festejos muy populares y apreciados por el común de los vecinos de Nunkiní: el baile-concierto comúnmente denominado “tardeada”, el baile de la cabeza de cochino y, en menor medida, el baile con fuegos pirotécnicos denominado “torito”. Estos tres eventos en buena parte de la Península de Yucatán forman parte de lo que se consideran aspectos tradicionales de las fiestas patronales de las poblaciones.

Antes de pasar a ocuparnos brevemente de estos tres acontecimientos, subsecuentes el segundo y el tercero del primero, conviene remarcar que si bien el desarrollo de estos eventos son vistos como complementos meramente festivos que realzan y dotan de colorido la función religiosa que desempeñan los gremios, no es menos cierto que el deseo de celebrar y honrar al santo patrón “por todo lo alto” se encuentran en la base argumentativa que utilizan los gremios de Nunkiní para justificar los importantes gastos que deben asumir para poder llevarlas a cabo con el lucimiento que ameritan las fechas y el personaje que en ellas se celebra. Del mismo modo, tanto el periodo cronológico en que se llevan a cabo estas celebraciones (en el

mes de la fiesta patronal y, en cada caso, cuando los gremios han conducido sus estandartes hasta la iglesia), como los espacios donde acontecen (en frente de la vivienda del patrón de donde salieron los estandartes y en la plaza de la localidad frente a la iglesia), nos remiten invariablemente al sentimiento religioso y a la devoción hacia el santo patrón como el combustible que alimenta e motor que mueve las tres celebraciones. Así, como ya he apuntado más arriba, la división entre aspectos sagrados y profanos de las fiestas patronales no resulta en ningún modo excluyente, pues dado que el protagonista indiscutible del momento y los espacio comunitarios es el santo patrón, la sacralidad imbuye todas estas ocasiones festivas que tienen lugar en la localidad durante el mes que se prolongan las fiestas patronales.

En otro orden de cosas es importante volver a remarcar la importancia económica que, en ocasiones, pueden llegar a representar estos eventos para los propios gremios, quienes utilizan la venta de cerveza durante su transcurso como una importante fuente de financiamiento para el resto de sus actividades.¹⁶⁹ Finalmente, otro aspecto que no debemos dejar de señalar por su trascendencia local es el prestigio que genera dentro de la comunidad para sus organizadores la realización de una buena y prolongada tardeada, un torito bien “cargado” (de fuegos artificiales), o una cabeza de cochino que atraviese las principales arterias del pueblo. No extraña por ello que los gremios integrados por profesionistas o pertenecientes a las familias con mayores ingresos, no duden en contratar para sus tardeadas a los conjuntos musicales más populares a nivel regional en Mérida o Campeche, a pesar de los altos honorarios que éstos cobran por sus actuaciones. Este dispendio económico se ve con creces recompensado a través de la masiva afluencia a las tardeadas de muchas familias del propio Nunkiní y de otras poblaciones aledañas, quienes, además de consumir ingentes cantidades de cerveza durante los conciertos que se pueden llegar a prolongar hasta las dos o tres de la madrugada, rememorarán por meses y hasta por años “lo buena que se puso la pachanga” en el gremio de tal o cual vecino. Lo anterior significa para el gremio organizador, amén de una buena suma de dinero por la venta de cervezas, asegurarse el éxito de los futuros eventos que organice en las fiestas patronales de los siguientes años.

Sin embargo, la expectación creada por las “tardeadas” de años pretéritos también puede resultar un arma de doble filo para los patrocinadores, pues estarán

¹⁶⁹ Ya se apuntó en un epígrafe anterior sobre la economía de los gremios la importancia que tienen las tardeadas, concretamente la venta de cerveza que se realiza en ellas, para que las asociaciones de devotos puedan obtener un excedente económico con el que hacer frente a una parte de los múltiples gastos económicos que se derivan de sus obligaciones rituales.

expuestos a las miradas escrutadoras y los comentarios comparativos de sus vecinos, que ante el menor bajón en la calidad del evento con relación al del año anterior no tardará en producir toda una ristra de “chismes” o habladurías que apunten hacia la tacañería de la familia organizadora, el alcoholismo del patrón del gremio (que “*gasto su dinero en cerveza en lugar de celebrar a san Diego como debe*”), lo mal administradores que son por no haber obtenido el dinero necesario, o hacia los presuntos fracasos en los negocios familiares que provocaron que el gremio no pudiera pagar una tardeada, o por lo menos no tan buena, como hicieron el año anterior. Como ejemplo de la presión que puede llegar a ejercer la sociedad sobre los planes de los gremios, valga el caso de un gremio de campesinos que en el 2007 organizó una tardeada pero que al año siguiente no estaba en sus planes hacerlo porque su patrón estaba laborando fuera de la localidad y le resultaba imposible encargarse de su organización. A pesar de lo anterior, las habladurías de los vecinos en torno al egoísmo del los integrantes del gremio no tardaron en correr por la población. Con el objeto de acallarlas, la hermana del líder del gremio optó por encargarse ella misma de la contratación del grupo musical y de pagar todos los gastos derivados de su actuación (“*para evitarnos los chismes de los vecinos del pueblo*”, me aseguraba el patrón), de tal forma que finalmente la sociedad volvió a ofrecer una tardeada en frente del solar donde habita la familia del patrón. Y es que, para los vecinos que gustan de asistir en compañía de sus familias a “gustar” la música del conjunto y a bailar en las tardeadas, aquellos gremios que disponen de los recursos económicos necesarios tienen la obligación moral de ofrecérselas según una lógica redistributiva, en la que, según un asiduo asistente, “*es bueno que los que tienen más compartan con nosotros, los que no tenemos nada porque somos pobres, así nosotros también podemos ir a gustar la música y el baile*”.

La esencia de las tardeadas está en ofrecer gratuitamente y en un espacio público como la calle un espectáculo musical, con su gran escenario, luces de muchos colores, un potente equipo de sonido y un conjunto musical tocando en vivo durante varias horas, con el objeto de que pueda asistir a él cualquier persona que así lo desee. Se trata, en esencia, de que los gremios regalen diversión a su comunidad como una forma más de celebrar al santo patrón y agradecerle su protección, otorgando además un mayor realce a los días en los que transcurre su fiesta principal. Debemos recordar, a su vez, que en algunos gremios sus tardeadas son financiadas por uno solo de sus miembros que, de esta forma, reintegra a san Diego un favor que le solicitó a través de la formulación de una promesa. Y aunque, en este caso, lo que se ofrece como pago al

santo patrón pueda ser visto en un primer momento como un acontecimiento meramente lúdico, festivo y de carácter profano, tanto su destinatario (la figura del santo) como su función (cumplir con la promesa) simbólica lo convierten en otro mecanismo válido de vinculación e intercambio entre los hombres y el santo patrón. Así, una vez más, constatamos como el dar para recibir vuelve a presidir la lógica de las relaciones entre ambos actores, los divinos y los humanos. Además, san Diego ha demostrado su agrado por los eventos musicales que se le dedican en no pocas ocasiones brindándoles su protección en contra de los aguaceros nocturnos que amenazan su desarrollo. Una muestra de lo anterior se observó la tarde en que una torrencial tormenta tropical descargó con furia sobre el cercano pueblo de Calkiní, llegando incluso a las afueras de Nunkiní, pero no sobre el lugar en el que iba a acontecer la tardeada; varios vecinos no dudan en achacar este hecho a un milagro del santo patrón: *“fue su milagro [de san Diego] que no cayera la lluvia aquí, para que no se estropea su baile del santito”*.

La esencia de las tardeadas acaba de ser mencionada en líneas anteriores, pero tanto la calidad de éstas como el prestigio social que retribuyen a sus organizadores se miden siempre en función de la comparación con el resto de las tardeadas que tuvieron lugar en la localidad durante las fiestas patronales. Así, encontramos tardeadas de carácter “humilde” en las que el gremio contrata únicamente a un tecladista que, sin contar con un escenario o músicos que le acompañen, anima con los sones de cumbia que emanan de sus teclados la velada, y cuya tarifa oscila los 4,000-5,000 pesos. En el otro extremo encontramos a los gremios que realizan un mayor dispendio y que para la ocasión traen hasta dos “tecladistas” diferentes, los cuales llegan acompañados de varios músicos, un gran escenario (con profusión de luces y altavoces) y, en los últimos años, dos bailarinas ligeras de ropa; en estos casos, las tarifas pueden alcanzar los 10,000 pesos por actuación. Quizás el parámetro más empleado por el público asiste a las tardeadas para calificar el evento se encuentre en la cantidad y calidad de las botanas que se ofrecen con la compra de las cervezas. En este sentido, las que mayor asistencia y mejores comentarios reciben son aquellas tardeadas que sirven raciones de *xe’ek* de venado (una especie de salpicón de carne deshebrada de venado), siempre muy apreciada por la población local.¹⁷⁰ Así, los miembros de los escasísimos gremios que presumen de servir carne de venado durante sus tardeadas se jactan orgullosos de ello

¹⁷⁰ Servir carne de venado durante una tardeada supone un gasto añadido para el gremio anfitrión pues se hace imprescindible contratar a un grupo de cazadores para que, furtivamente pues la caza de venado está vetada, una semana antes de la celebración salgan en la noche a “tirar” venados.

con expresiones del tipo: *“nuestro gremio es reconocido por todo el pueblo con el mejor de todos, por la botana de venado que regalamos en la tardeada”*; o *“somos el único gremio que da carne de venado, por eso nos acompaña mucha gente en la tardeada”*.

Las manifiestas diferencias que se observan en la calidad de los espectáculos que se ofrecen en las diversas tardeadas de los gremios se traduce en el número de vecinos que asisten a las mismas y, consecuentemente, en las ganancias que unos y otros obtienen a través de la venta de cervezas que llevan a cabo durante el evento. Beneficios económicos al margen, los más mínimos detalles de cada tardeada son siempre motivo de mordaces comentarios y chascarrillos por parte de los asistentes durante los días posteriores a su desarrollo. Así, las bailarinas exóticas y ligeras de ropa que acompañan a muchos conjuntos para contonearse al ritmo de su música son el blanco preferido de las habladurías pues, al tiempo que su presencia como reclamo comercial resulta obvia para organizadores y asistentes,¹⁷¹ cuando su desempeño no es el esperado los vecinos expresan sin reparos sus críticas en el sentido de la elevada edad que tenían, su aspecto físico (*“la bailarina está menos gorda que la del gremio de ayer”*), o de su forma de moverse (*“más que bailar puro botar hacen”*). Eso sí, cada patrón de gremio que organiza una tardeada a la que asisten bailarinas, siempre asegurará que éstas vienen de Mérida o de Campeche, lo que automáticamente hace subir el caché de su evento, pues en el imaginario local las capitales peninsulares son sinónimo de refinamiento y de calidad en lo que a espectáculos se refiere. A pesar de lo anterior, cuando las profesionales del baile no se muestran muy diestras en el transcurso de sus actuaciones, no tardan en surgir las bromas respecto a su procedencia o apariencia con comentarios del tipo: *“dice [el patrón] que las muchachas vienen de Mérida pero se me hace que las tienen sacadas de una cantina de Hecelchakán porque no le sabe al baile”*. Pero no todas las críticas recaen sobre las bailarinas, también los músicos (especialmente los que no vienen precedidos de cierta fama) son susceptibles de recibirlas cuando su trabajo no responde a las expectativas creadas. Así, varios días después de una tardeada todavía era la comidilla del pueblo el tecladista que había tocado en ella, al cual acusaban de haber engañado a la gente por hacer *play-back*, porque *“no lo tocaba él la música que se oía, no más la finta hacía con sus manos... así miraba con sus ojos para arriba”*.

¹⁷¹ En este sentido, muchos patrones de gremios aseguran que *“lo que jala gente [a la tardeada] es la bailarina, porque la gente llega para ver sus piernas y hacen más gasto en cerveza”*.

Respecto a la cantidad de gremios que organizan tardeada el día de su primera procesión cabe decir que su número varía cada año. De hecho, desde el año 2006, en que llegué a Nunkiní por primera vez, hasta la fecha su número ha ido decreciendo paulatinamente año con año, pues como aseguran varios gremieros: *“ahora la cosa está dura y no se puede hacer tanto gasto”*. Incluso algunos de los gremios que de forma fija, y a raíz de una tradición que tiene su origen en una promesa, han organizado desde su fundación una tardeada han optado en los últimos dos o tres años por contratar tecladistas que resulten más económicos (*“está muy mal la economía y tenemos que buscarle para que está más barato”*, me confesaba uno de los patrones de estos gremios en relación a los músicos), y eso a pesar de que lo anterior irá en detrimento directo de la recaudación que obtenga el gremio en concepto de venta de cervezas.¹⁷² Lo anterior ha ido provocando que muchos gremios dejen de realizar tardeadas ya que éstas no les reportan ningún beneficio económico sino que, al contrario, las ventas de cervezas no alcanzan ni siquiera para cubrir la inversión hecha en el conjunto musical. De hecho, la situación se ha ido degradando en los últimos años de tal manera que muchos de los gremios que organizaban siempre tardeada como una parte más de su tradicional festejo al santo patrón, lo han dejado de hacer los años en que el día que les corresponde realizarla no coincide con el fin de semana, cuando muchos de los vecinos que residen y laboran fuera de la localidad como maestros, peones de albañil, pintores o mozos de almacén, retornan a ella para pasar dos días de descanso en compañía de sus familias. Así, gremios de campesinos como el de don Víctor Ek, con más de 60 años de historia y que por tradición siempre hacía su baile (*“de cuando estaba mi papá como patrón daba igual que fuera lunes, que fuera martes, siempre lo hacía el baile en la casa”*), en los últimos años han optado por no organizar tardeada si ésta no coincide con los días del fin de semana, alegando para ello que *“para vender 14 ó 15 cartones y pagar 4,000 ó 5,000 pesos al tecladista no resulta; no me gusta así, es perder el dinero”*. Efectivamente, las diferencias de público entre una tardeada celebrada un sábado y otra que se realiza, por ejemplo, un miércoles saltan a la vista, pudiéndose congregarse entre 100 y 150 personas en el primer caso y no más de 50 en el segundo.

¹⁷² En el gremio del patrón citado me confesaba uno de los socios después de haber hecho las cuentas de la tardeada que *“sólo se vendieron 25 cartones cuando lo normal es vender entre 75 y 90, así, hasta se puede llegar a los 100 cartones si está bueno el baile”*. Sin embargo, y a pesar de esta bajada tan radical en las ventas, los gremios como este se muestran orgullosos de mantener intacta la tradición de celebrar tardeada al concluir la procesión de sus estandartes.

A raíz de la difícil situación económica que padece buena parte de la población de Nunkiní, agravada durante el último lustro por la crisis económica global y el derivado aumento de los precios de los insumos agrícolas y ganaderos (insecticidas, herbicidas, piensos, semillas, combustible, etc.), y en un intento por suplir las tardeadas por otra celebración festiva de carácter musical pero mucho más barata, algunos gremios han optado por alquilar un equipo de música dotado de grandes altavoces e instalarlo en la vivienda del patrón. De esa forma, aunque no sea en vivo, pueden seguir ofreciendo a sus vecinos la popular música de cumbia desde la tarde (al concluir la procesión de sus estandartes) hasta bien entrada la noche. Estas humildes pero ruidosas celebraciones les permiten a muchos gremios mantener, aunque sea mínimamente, sus ventas de cerveza en las viviendas de sus patrones y, con ello, no perder totalmente una de sus pocas fuentes de ingresos en metálico. Se trata de invitar a los vecinos, por medio de la música, para que se acerquen hasta la vivienda del patrón para disfrutar allí de la misma y, mientras tanto, se animen a comprar las cervezas (siempre “bien heladas”) que el mismo gremio despacha, siempre acompañadas de diversas y tradicionales *botanas* gratuitas, servidas en platillos desechables junto a las cervezas que solicitan los clientes. Los mencionados aperitivos consisten en las orejas, lengua, cueritos y morcilla obtenida de los cerdos sacrificados el día anterior para preparar las comidas rituales del gremio. Obviamente, y dado que el precio que pagan los gremios por la renta del equipo de música y los altavoces resulta muchísimo más bajo que los emolumentos que reciben los grupos musicales que animan las tardeadas, aunque la afluencia de público y las ventas de cervezas en estos eventos sean mucho más bajos que en las tardeadas, el margen para obtener beneficios (aunque sean pequeños) resulta mucho más amplio, pues con la venta de tres cartones el gremio ya obtiene ganancias. Así, a través de la música y la entrega de comida gratuita, ciertos gremios tratan de despachar algunas cajas de cervezas para tratar, de ese modo, de obtener algún excedente en metálico, por pequeño que este sea, que les ayude a sufragar una parte de los gastos derivados de sus obligaciones rituales para con san Diego.

En un intento por atraer a la mayor cantidad de público posible, los gremios que pueden permitirse organizar una tardeada o que, a la inversa, no pueden dejar de patrocinarla porque “*es la tradición del gremio*” o porque su realización es el resultado de una promesa formulada con anterioridad ante el santo patrón (aunque ello le suponga a la familia del patrón un gran sacrificio económico), optan habitualmente por desarrollar previamente un baile-desfile o espectáculos pirotécnicos que sirven como

reclamo para su concierto y la venta de cerveza. Así, el principal objetivo de estos acontecimientos no es otro que el de captar a la mayor cantidad posible de personas (o lo que es lo mismo, potenciales clientes de la venta de cerveza) por los diversos barrios de la localidad para después conducirlos hasta el lugar donde tendrá lugar la tardeada.

Dentro de este rubro, el ejemplo más recurrente es el denominado baile de la “cabeza de cochino”. Éste consiste en un cortejo formado por entre seis y ocho bailarines (habitualmente mujeres elegantemente vestidas de “mestizas”, es decir con terno, zapatos blancos de tacón, joyería y flores en los cabellos recogidos en un moño, en ocasiones acompañadas por hombres vestidos de blanco con el tradicional atuendo del mestizo) que danzan incesantemente en círculos alrededor de una bandeja que transporta la cabeza de un cerdo cocinado al estilo *pibil* (asada en el horno subterráneo y con una mazorca de maíz o una barra de pan “francés” dentro de su boca¹⁷³), al ritmo de las jaranas que interpreta la charanga que les acompaña durante todo el recorrido. Detrás del cortejo de músicos y bailarines se colocan dos varones encargados de ir reventando voladores cada vez que el cortejo llega a una esquina de la población, así como otro varón que transporta sobre un triciclo una paila repleta de aguardiente mezclada con refresco de cola (“*haibol*”), de la cual va ofreciendo vasos a todas las personas que se van topando durante el recorrido. La cabeza de cochino, que constituye el centro neurálgico del baile, es transportada sobre la cabeza por otro bailarín dentro de una bandeja de madera fabricada *ex profeso* para la ocasión y coloridamente decorada con tiras de papel de muchos colores. Estos cortejos de música y baile tradicional, tan propios de las festividades patronales, dan comienzo cuando concluye la procesión de los estandartes del gremio patrocinador. Su salida se da desde la vivienda de un familiar (sanguíneo, político o ritual) o un vecino muy cercano al patrón del gremio que lo organiza, buscando siempre que la residencia escogida se ubique en algún punto lo más lejano posible de la residencia del patrón, donde tendrá lugar la tardeada. El objetivo de buscar la lejanía entre la tardeada y el punto desde donde inicia la cabeza de cochino es que la comitiva tenga que recorrer, para arribar a su destino, las principales calles de la localidad y, preferentemente, que deba pasar por la plaza principal de ésta. De esta

¹⁷³ Villa Rojas ofrece datos precisos sobre el desarrollo de esta celebración en el poblado de Tusik en el primer tercio del s. XX., en el que la cabeza del cerdo llevaba dentro de su boca “dos panes de masa [de maíz] y miel llamados simplemente *chuchuc-uah* (pan dulce)” (1992: 357). Coincidió con este autor, en que el significado de colocar panes en la boca del cerdo bien podría ser una señal para hacer notar al numen festejado lo bien alimentado que estuvo el animal que se sacrificó con motivo de su festividad.

forma se pretende que arrastre con ella a una gran cantidad de vecinos que a esas horas de la tarde se encuentran en la calle paseando, conversando y disfrutando de las atracciones y puestos de comida y ropa instalados con motivo de las fiestas patronales. Finalmente, se busca que a su arribo al espacio donde se está desarrollando la tardeada, las familias que se fueron sumando a la comitiva de la cabeza de cochino a medida que ésta iba recorriendo las calles de la localidad, se queden disfrutando de la música y el baile de la tardeada, aumentando así considerablemente el número de asistentes y potenciales consumidores de cerveza y con ello los beneficios que por este rubro obtiene el gremio.



39. Baile de la cabeza de cochino. Las mujeres elegantemente ataviadas bailan al son de la jarana en torno al varón encargado de transportar la cabeza de cochino sobre su cabeza.



40. Bailarinas, músicos y los vecinos que desean sumarse al cortejo integran el baile de la cabeza de cochino.

Asimismo, también con la finalidad de atraer al mayor número de personas posibles desde el comienzo, la familia que reside en la vivienda desde donde dará inicio el baile de la cabeza de cochino entregará comida y bebida a todos los vecinos que hayan acudido a presenciar el comienzo del desfile. De esta forma, a diferencia de lo que acontece en Valladolid y en otras poblaciones mayas del oriente peninsular donde este baile simboliza el traspaso de la responsabilidad que supone la organización del gremio entre el patrón saliente y el futuro patrón (Quintal, 1993: 18),¹⁷⁴ en Nunkiní el baile de la cabeza de cochina se lleva a cabo con la única y manifiesta intención de atraer a la mayor cantidad posible de público a la tardeada del gremio que la organiza y

¹⁷⁴ Aunque la forma en que se realiza es la misma, en el oriente, donde la presidencia de los gremios no recae de forma fija en una persona sino que es rotatoria, “es por lo general quien será el presidente del gremio el próximo año quien recibe la cabeza de cochino como símbolo del compromiso” (Quintal, *op. cit.* 20). Asimismo, también sucede en esta región que la cabeza de cochino tenga su propio responsable (cargo o carga, *cuch* en maya) distinto al del gremio, aunque como asienta Quintal “muy probablemente todos estos símbolos de responsabilidad adquirida estaban en manos de una sola persona en épocas pasadas” (*ibidem*).

patrocina,¹⁷⁵ amen de ser un complemento que dota de mayor colorido y vistosidad a las celebraciones de aquellas sociedades de devotos que optan por celebrarla. Nada queda ya en el recuerdo de los participantes del simbolismo o el contenido religioso que este baile tuvo en sus orígenes (claramente vinculado a la solicitud de abundancia en milpas y una numerosa crianza de los animales de patio), el cual todavía conserva en otras poblaciones mayas de la Península.¹⁷⁶

Como es obvio, el hecho de organizar y llevar a cabo una cabeza de cochino implica mayores gastos y trabajo para los gremios implicados. Sin embargo, estos gastos se ven compensados mediante el prestigio que les reporta a los patrones de las organizaciones de devotos que las organizan su realización pública (hay un par de gremios que realizan hasta dos cabezas de cochino simultáneas en el día de su tardeada, saliendo cada una de ellas de un extremo de la población), por el público que arrastra hasta sus tardeadas y, de forma indirecta, por los lazos familiares que se refuerzan con motivo del trabajo conjunto que es necesario realizar para sacar adelante el festejo. Y es que la puesta a punto y el desarrollo de una cabeza de cochino implica que la familia anfitriona del evento en pleno (que normalmente, y a pesar de su parentesco con el patrón del gremio, no forma parte de la sociedad) deba trabajar sin descanso durante todo el día para poder cumplir cabalmente con los diferentes preparativos. Éstos van desde cocinar en el *pib* doméstico (horno subterráneo) la cabeza de cochino que les llevará el patrón del gremio la noche anterior o esa misma mañana, hasta comprar las bebidas y los ingredientes con los que cocinarán los alimentos que regalarán a todas las personas que asistirán a la salida del séquito (normalmente tamales, zumos y *haibol*¹⁷⁷), pasando por la construcción y decoración con tiras de papel de colores la bandeja de madera donde viajará la cabeza de cochino. A su vez tendrán la obligación de recibir y

¹⁷⁵ El patrón del gremio Unión Familiar, don Enrique Chi, me confesaba que la razón principal por la que su gremio realizaba la cabeza de cochino es “*para jalar a la gente a nuestra tardeada, para que tomen muchas cervezas a ver si recuperamos un poquito de dinero*”. En este sentido, en la vivienda de un señor de donde iba a salir una cabeza de cochino me comentaban que el motivo para que escogieran esa casa era, precisamente su ubicación: “*como está en el centro [la casa] va a jalar más gente para que vayan a la tardeada que organizan en la casa del patrón del gremio*”.

¹⁷⁶ Además del mencionado simbolismo que el baile de la cabeza de cochino tiene en la actualidad en varias poblaciones yucatecas del oriente, valga como ejemplo el caso de la comunidad de Tusik (Quintana Roo), Villa Rojas reportaba las fuertes implicaciones religiosas que tenía este acontecimiento, el cual “constituye una ofrenda [a las cruces patronales] de suma importancia”. No en vano, el baile de la cabeza de cochino se celebraba en la iglesia y la cabeza del cerdo terminaba siendo depositada sobre el altar entre rezos del Padrenuestro entonados por varios maestros cantores (especialistas rezadores). Al concluir este acontecimiento, que se prolongaba por dos días, se celebraba una misa (1992: 356-358).

¹⁷⁷ Bebida alcohólica de alta graduación compuesta por una combinación de ron local y una refresco de cola, muy del gusto de los hombres de Nunkiní.

atender en su casa a los músicos que acompañarán y animarán el recorrido, al encargado de instalar y hacer funcionar la megafonía que desde la mañana anunciará el evento a toda la población, y a todos los invitados que acudan a su casa para asistir a la salida del cortejo. Así, y aunque casi todos los gastos económicos que se derivan de lo anterior corren a cargo del gremio (pago de los músicos, la comida y las bebidas), los anfitriones cooperarán de forma importante aportando su tiempo y trabajo durante todo el día del festejo, lo cual resulta imprescindible para que la celebración se pueda llevar a cabo con éxito. Esta colaboración se realiza siempre de forma desinteresada y con mucho gusto por parte de todos los implicados, reforzándose así la solidaridad hacia el interior de los grupos familiares extensos y entre parientes rituales.

Sin embargo, a pesar de su aspecto eminentemente profano y lúdico, y de su función economicista ya mencionada, la motivación profunda que se encuentra en el origen de una gran parte de las cabezas de cochino que se llevan a cabo en Nunkiní nos demuestra una fuerte y estrecha vinculación de éstas con la figura del santo patrón de la localidad. Y es que el pago de una promesa formulada ante san Diego por parte de los patrones de los gremios o por algún familiar cercano a éstos, vuelve a estar en el origen de muchas de ellas. Así lo atestigua el hecho de que en no pocos gremios, cuando preguntaba por el origen de la cabeza de cochina, recibiera siempre una respuesta del tipo: *“porque es promesa, la promesa que se le hizo al santito por el patrón [del gremio] de llevar la cabeza del cochino”*. Lo anterior vuelve a incidir sobre la gran amplitud que tiene el abanico de posibilidades de intercambio entre los hombres y san Diego. A su vez, y a pesar de que en la actualidad se desconoce el origen de esta celebración (la respuesta siempre es la misma: *“así es la costumbre nuestra para la fiesta del santo”*), su realización es visualizada por los miembros de la sociedad local como un evento festivo tradicional propio de los gremios y, por tanto, estrechamente vinculada con los periodos cronológicos en los que transcurren las celebraciones que la comunidad le dedica a su santo patrón.

Igualmente tradicional y ligado a las fiestas patronales de Nunkiní resulta el popular festejo conocido bajo el nombre del “torito” que organizan dos o tres gremios en los días que realizan sus celebraciones, a la conclusión de sus respectivas procesiones de estandartes cuando ya sus estandartes han sido depositados junto a san Diego. Esencialmente se trata de un espectáculo pirotécnico que tiene lugar, principalmente, en la plaza de la localidad en la explanada que se encuentra a un costado de la iglesia, como una forma de atraer hacia la tardeada del gremio a aquellos vecinos que a esas

horas llenan las bancas y los puestos (de ropa, comida, juegos) que en estas fechas llenan ese espacio. La persona que funge como torito corre y baila con un armazón de madera colocado sobre su espalda y cabeza, especialmente fabricado para la ocasión, por el que salen los diversos cohetes, petardos y fuegos artificiales. La noche, que en el mes de noviembre y a esa hora de la tarde es completamente cerrada, hace que el espectáculo de fuegos y luces sea perfectamente visible desde la lejanía, contribuyendo a la mayor espectacularidad del evento. Asimismo, durante el espectáculo el “torito” se hace acompañar por los músicos de una charanga que interpretan sin para las notas de varios pasos dobles que ayudan a conceder un ambiente indudablemente taurino al evento. La escasa media hora que tardan en reventarse todos los cohetes y fuegos que contiene el torito son un auténtico hervidero de curiosos que, desde una distancia prudencial, observan anonadados el espectáculo. Mientras los más jóvenes se acercan desafiantes y se arremolinan en torno al incandescente cornúpeta hasta casi llegar a tocarlo. Éste responde a las provocaciones persiguiendo y haciendo como que enviste a los valientes que osan acercársele, quienes a su vez tratan de torearle o escapar corriendo de los fuegos que escupe hacia todas direcciones. Poco tiempo antes de que finalice la carga explosiva que contiene el torito, su cargador y la banda de música de charanga que lo acompaña durante el recorrido comienzan a retirarse de la plaza en dirección a la tardeada del gremio patrocinador. El objetivo es que las personas que presenciaron el espectáculo pirotécnico y así lo deseen les acompañen a disfrutar de la música en vivo, el baile y las cervezas que se ofrecen en ella. De esta forma, al igual que sucedía con el baile de la cabeza de cochino que recorre las principales vías de la población, el gremio que organizó y pagó el torito trata de atraer hacia su tardeada a la mayor cantidad posible de vecinos con el objetivo de que ésta sea un éxito de público y, de esa forma, en lo que toca a la venta de cervezas.



41. Algunos gremios asumen cuantiosos gastos en material pirotécnico, siendo el más costoso la organización del popular “torito”: una estructura de madera en forma de toro repleta de “voladores”.

Recapitulación y consideraciones finales en torno a las sociedades de devotos.

Antes de pasar a ocuparnos de las expresiones devocionales que implican a la comunidad en su conjunto en el marco de las fiestas patronales, conviene remarcar las características más destacadas que se observan entre los gremios de Nunkiní y su papel predominante en las celebraciones que realiza la localidad en honor a su santo patrón. Así, uno de los elementos principales y más característicos es el elevado número de ellos que existen, con mucho superior a los que presenta cualquier otra localidad peninsular. Este hecho constituye un motivo de orgullo para cualquier vecino de Nunkiní con el que se converse al respecto. La importancia que le conceden a las fiestas patronales viene a resaltar dos aspectos importantes relacionados con la identidad comunitaria que se encuentran estrechamente relacionados. En primer lugar la enorme devoción que todos los vecinos de Nunkiní comparten hacia su santo patrón, el cual se erige como el símbolo sagrado por antonomasia del sistema religioso local, indisolublemente ligado al territorio de la comunidad.¹⁷⁸ En segundo término, es una prueba irrefutable del apego que la comunidad siente hacia sus “tradiciones”, en este caso las vinculadas con el modo de celebrar sus fiestas patronales, las cuales les

¹⁷⁸ Así, el espacio de la comunidad queda estrechamente vinculado a la figura del santo patrón, tanto desde su vertiente mítica (todas sus apariciones y actuaciones tienen lugar dentro de sus márgenes) como ritual y ceremonial (pues todos los que se le dedican discurren en diferentes puntos de la localidad pero siempre dentro de sus límites). De esta forma, el territorio poblado de la comunidad se puede considerar como un espacio sagrado (A. Barabas, 2003: 24) en el que no sólo se festeja ocasionalmente a una entidad poderosa, sino que además ésta ha hecho acto de presencia y ha dado muestras de su poder en varias ocasiones.

identifican como colectivo y les permiten distinguirse. Así, mientras que en muchas de las poblaciones vecinas el número de sus gremios ha ido menguando y sus participantes en franco retroceso, en Nunkiní no sólo no decrecen, sino que además cada año cuentan con un número mayor de personas que ingresan a ellos como socios. Lo anterior, a su vez, sirve para constatar la vigencia de los poderes extraordinarios que atesora el numen, quien a través de los milagros que obra en la comunidad anualmente ve aumentar año con año su número de devotos que, en retribución a las ayudas que recibieron de su parte, se integran, participan o donan bienes (animales o estandartes principalmente) a cualquiera de los treinta y tres gremios locales.

El elevado número de sociedades que conviven en la localidad provoca que éstas muestren diferencias sustanciales entre sí, aún cuando sus motivaciones discursivas sean siempre las mismas: *“honrar y festejar a nuestro patrón que nos protege todo el año”*. De esta forma, en lo que respecta a su composición, el grupo más numeroso de gremios que encontramos en Nunkiní son organizaciones de carácter esencialmente familiar, en los que se integran los miembros de varias generaciones de una misma familia extensa. En estos casos los patrones suelen ser hombres que superan los 60 años de edad, los cuales cuentan con la ayuda de sus hermanos, hijos, hijas y hasta nietos, que se integran como socios al gremio junto a sus respectivos cónyuges. Un segundo grupo de gremios se conforman en función de la ocupación laboral de sus integrantes (campesinos, abastecedores de carne, trici-taxis, horticultores), lo que no quiere decir que las familias de los respectivos patrones tengan también un papel preeminente a la hora de trabajar y costear los gastos derivados de las celebraciones. Finalmente, también hay gremios conformados por miembros de una misma categoría social (niños) y por miembros de un mismo grupo religioso (adoradoras).

A diferencia de lo que acontece en muchas partes de la península de Yucatán, el patronazgo de todos los gremios, a excepción de uno, es de carácter vitalicio y recae de por vida en una misma persona hasta que por deceso, enfermedad o impedimento físico severo lo ha de traspasar a uno de sus hijos varones, normalmente al mayor, o algún hermano menor que pueda asumir las responsabilidades y los gastos que se derivan de atender las obligaciones ceremoniales que asumen las sociedades de devotos en el marco de las fiestas patronales.

Una característica que comparten la gran mayoría de los gremios de la localidad está en su origen, pues éste suele estar vinculado a la formulación de una promesa ante san Diego por parte del patrón. Una promesa que suele consistir en una petición de

carácter vitalicio (como su posterior cumplimiento) y “general”, en la que éste solicita al santo patrón protección para los miembros de su familia (especialmente de los hijos). Así, el cumplimiento anual y correcto de estas promesas que están en el origen de las sociedades de devotos otorga una buena dosis de prestigio dentro de la comunidad a los patrones. El momento en que se escenifica públicamente este prestigio, emanado del preciso cumplimiento del compromiso adquirido ante el santo patrón, es la procesión pública que realiza cada gremio con sus estandartes entre la vivienda del patrón y la iglesia de la localidad. En todas ellas los patrones aparecen como hombres devotos y cumplidores encabezando y dirigiendo la comitiva acompañados por su familia nuclear, seguidos por mujeres elegantemente vestidas que cargan los estandartes, vecinos y familiares, la música de charanga y el incesante tronar de voladores.¹⁷⁹ Pero además de por cumplir de forma adecuada con sus obligaciones rituales, la cantidad de prestigio que obtienen las familias a través de la posesión del patronazgo de un gremio se mide en función del número y calidad de las celebraciones públicas que son capaces de patrocinar (tardeadas, cabeza de cochino, toritos, etc.). A través de este mecanismo, las familias más pudientes utilizan sus gremios como una forma de exhibir públicamente de su poder económico, convirtiendo el tiempo de celebración al santo en “un tiempo y una institución disponible para el ascenso social o la búsqueda o reafirmación de poder y prestigio [...], usando el servicio a los santos como institución de prestigio y reconocimiento social” (Quintal, 2003b: 365). En el otro extremo, los gremios conformados por familias más humildes se conforman y honran con el hecho de cumplir cabalmente, y “*tal y como manda la tradición*”, con sus obligaciones religiosas hacia el santo patrón, centrándose únicamente en la realización de las actividades de carácter “sagrado” y desdeñando las de carácter profano. En resumen: gremios ricos y pobres participan por igual en las celebraciones que todos dedican, cada uno en su día, al santo patrón. Si bien la apropiación de cada día de la fiesta por un gremio en particular refuerza el sentido de pertenencia de los agremiados a su gremio, el desfile conjunto de todos ellos el día de la procesión del santo expresa el sentimiento de unidad de toda la comunidad en torno a la poderosa y milagrosa figura de san Diego.

Con mayor o menor derroche de capitales, en celebraciones humildes o fastuosas, y con mayor o menor número de socios y participantes, todos los gremios

¹⁷⁹ Como bien apunta Quintal al respecto: “el gremio sí es [...] algo más que una piadosa promesa al santo. Estar al frente del gremio es un mecanismo de encumbramiento público, escenificado el día que el gremio entra en la iglesia” (2003b: 364).

cumplen anualmente con las mismas obligaciones ceremoniales y rituales hacia el santo patrón, dentro del periodo de tiempo en que transcurren las fiestas patronales de la localidad (del 3 de noviembre al 2 de diciembre). Cada uno de ellos, dentro del día que tienen asignado para ello en función de su antigüedad y de la tradición local, realiza, en el plano público-religioso, sus dos procesiones de estandartes, dedica y paga una misa “en honor al santo”, y hace entrega de sus ofrendas de flores, velas y, en ocasiones, adornos de cera a san Diego de Alcalá. Asimismo cada gremio realiza tres convivios: dos de carácter privado a los que asisten únicamente sus miembros, y uno más de carácter público en el que los socios del gremio reparten comida “*a todos los que quieran acompañarnos en la casa del patrón cuando acabamos la procesión*”.¹⁸⁰

También comparten los gremios de Nunkiní su forma de organización interna, teniendo todos ellos un patrón, un secretario y un tesorero, así como un número variable de socios. Los socios son los encargados de financiar los gastos que enfrenta el gremio (en voladores, música, misas y alimentos) con la entrega anual de sus cuotas en metálico y especie pocos días antes de dar inicio la celebración. Como ya vimos, la forma en que las personas entran a formar parte de algún gremio como socios son variables, aunque bien podríamos reducirlas a dos grupos en función del momento en que acontece el ingreso. En el primero estarían aquellos individuos que desde niños fueron “entregados” a un gremio mediante una promesa formulada por sus progenitores, quienes asumieron anualmente el pago de las cuotas y la realización de las labores propias de los socios hasta que sus hijos alcanzaron la mayoría de edad y pudieron hacerse cargo ellos mismos de sus obligaciones como socios. Aunque lo habitual es permanecer en el gremio al que se ingreso de pequeño, se dan casos de personas que abandonaron el gremio al que fueron “entregados” de pequeños para ingresar a otro siendo ya adultos. En un segundo grupo estarían aquellas personas que, ya siendo adultas, deciden ingresar de forma voluntaria a algún gremio a raíz de una promesa formulada ante el santo patrón en busca de obtener su milagroso favor. Lo anterior suele darse como respuesta a una situación de crisis familiar que suele presentarse en forma de la grave enfermedad de un hijo, pero también de la pérdida de una cosecha, del trabajo o la muerte incontrolada de animales domésticos.

¹⁸⁰ A diferencia de lo que acontece en muchas poblaciones del oriente, como Popolá, Santa Elena Nohcacab (Quintal, 2003b: 364-365), Tusik (Villa Rojas, 1992: 355), o Tixhualactún (Ruz, 2006: 27), en Nunkiní no existe la costumbre de llevar la comida ritual (relleno negro) a la imagen del santo patrón los días en que se llevan a cabo sus festejos; las comidas rituales son degustadas únicamente por los integrantes de los gremios y por aquellos vecinos de la comunidad que les acompañan durante la última procesión de estandartes.

Pero además de la expresión conjunta del compromiso adquirido por un grupo de personas hacia el santo patrón a través de la formulación y el cumplimiento de una serie de promesas, los gremios son también responsables de generar y fortalecer una identidad comunitaria a través de la creación y el fortalecimiento de redes sociales en el seno de las familias extensas y entre vecinos de la comunidad sin parentesco mutuo. A través del trabajo colectivo que comparten durante los preparativos y de la participación conjunta en las celebraciones que llevan a cabo en el seno de los gremios, los socios trazan entre sí vínculos de amistad, colaboración y solidaridad mutuos que se mantienen, más allá de las fechas festivas, durante todo el año. Asimismo, la pertenencia a un gremio sirve de excusa perfecta para que aquellos que tuvieron que abandonar la comunidad ante la imperiosa necesidad de encontrar un trabajo asalariado puedan retornar a ella durante las fiestas patronales para dar cumplimiento a sus promesas y ser partícipes de las celebraciones.¹⁸¹ No son pocos los ejemplos de vecinos que cada año solicitan con mucha antelación en sus trabajos permisos para poder ausentarse durante los tres o cuatro días en que sus gremios se juntan, para así poder sumarse a ellos, ayudar en los preparativos y participar en las celebraciones que llevan a cabo. De esta forma, el gremio se convierte para sus miembros en un importante anclaje del sentido de pertenencia y adscripción a una colectividad y a un territorio particular, incluso hasta para aquellos que se vieron en la obligación de abandonarlo; una identidad que se expresa y hace visible a nivel local a la hora de rendir culto a un personaje sagrado que traspasa, en la devoción y las creencias de sus devotos emigrados, las fronteras de su natural “territorio de gracia” que no es otro que el de la propia comunidad donde reside.

Finalmente, tanto el tiempo como los espacios por los que discurren las celebraciones de cada gremio se muestran privilegiados a la hora de reafirmar en ellos la centralidad de la figura del santo patrón en los distintos ámbitos de la vida de los individuos y de la comunidad. A través de la reedición anual en los solares de cada patrón de gremio de los distintos relatos míticos que tienen como protagonistas a san Diego y a los milagros que ha obrado dentro del territorio de la comunidad (y siempre

¹⁸¹ Es una constante el retorno a sus comunidades con motivo de las fiestas patronales de los vecinos que emigraron a alguna de las capitales (Mérida o Campeche) o centros de atracción turística de la Península Yucatán (Cancún o la denominada Riviera Maya), dándose incluso casos de migrantes que regresan desde los Estados Unidos para esas fechas con el objetivo estar presentes durante las celebraciones que se dedican a los santos patronos de sus comunidades (así lo pude constatar en la población de Chumayel, Yucatán). En cualquier caso, aquellos que no pueden asistir no dejan de enviar dinero a sus familiares para que éstos participen activamente en las conmemoraciones y colaboren para que puedan ser llevadas a cabo (Ruz, 2007: 300), amén de realizar ofrendas en nombre de los ausentes.

en beneficio de ésta), los actores sociales transmiten y hacen partícipes a los más pequeños de la familia la importancia que tiene seguir cumpliendo con la tradición de festejar y honrar al santo patrón para, de esa forma, poder seguir contando con su mecenazgo. Una tradición que se inculca y aprende a través de lo percibido mediante los sentidos, pues tanto se paladea en los diversos sabores que poseen las condimentadas comidas rituales, como se escucha en las melodías que interpretan las charangas y en los labios de abuelos y padres que no se cansan de reeditar las historias de los diferentes milagros realizados por el santo; sin olvidar como se ven los diversos y coloridos estandartes y los floridos ternos de sus cargadoras, o como se olfatean los penetrantes aromas que emanan de las grandes ollas que cocinan los platillos típicos de la fiesta en los solares de donde saldrán los gremios y el penetrante olor a pólvora que dejan los voladores que durante todo el mes crepitan en el cielo de la población.

Pero además de todo lo dicho, la tradición se centra, en última instancia, en respetar y mantener viva la lógica de reciprocidad que ha guiado desde que hay memoria la relación entre los hombres y el santo patrón.¹⁸² Siguiendo esta lógica, y en el marco de las celebraciones que se le dedican a san Diego, los fieles realizan en los gremios entregas periódicas de bienes (animales, maíz, flores, veladoras, música, cohetes) y de su propio trabajo, con la finalidad de dar fiel cumplimiento a los compromisos que adquirieron con el numen y, de esa forma, mantener vigente la protección que éste les procura a cambio. Misma protección que le será reintegrada anualmente al santo ateniéndose a los parámetros que marca la costumbre local, siempre en las mismas fechas y en los mismos términos, durante la reedición de las fiestas patronales. Podemos constatar de esta forma como las tres obligaciones básicas que para Marcel Mauss rigen los sistemas normativos de los humanos, dar, recibir y devolver, se ven ampliadas por los mayas peninsulares de Nunkiní para dar cabida y hacer partícipe de ellas a las relaciones que mantienen con el ser poderoso por antonomasia de su comunidad: el santo patrón.¹⁸³

¹⁸² Y no sólo con el santo patrón si no con los personajes sagrados en general, pues a decir de Mercedes de la Garza en la época previa al arribo de los conquistadores hispanos “entre los mayas la vida entera estaba dedicada al servicio de los dioses pues tenían la creencia de que éstos, al recibir el sustento de los hombres, seguirían viviendo y podrían, por tanto, mantener y propiciar el ser del universo”, de tal forma que “sin el ritual, el sol detendría su marcha y moriría, lo que acarrearía la muerte de todo el cosmos; la tierra se volvería estéril y ya no produciría la vida; la lluvia dejaría de caer; los seres vivos ya no procrearían” (1996: 149).

¹⁸³ En este mismo sentido, Alicia Barabas ha denominado “ética del don” al conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan y sustenta las relaciones de reciprocidad equilibrada de las personas “con la naturaleza y sus entes sagrados, basada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del don se obtiene bienestar y equilibrio en la vida, si no, tal y como muestran los mitos, se

Celebraciones sagradas de carácter comunitario durante las fiestas patronales.

Para concluir con las diversas formas de devoción que se le dedican a san Diego de Alcaná en la comunidad de Nunkiní, queda por hacer referencia a aquellas que son expresadas al unísono y de forma colectiva por el grueso de los miembros de la comunidad, tanto en el tiempo como en los espacios que ocupan. Si en epígrafes anteriores nos hemos venido ocupado de los distintos mecanismos que utilizan los vecinos para relacionarse con el santo patrón a título individual, familiar o como parte integrante de un grupo organizado de devotos, toca ahora pasar a referirse a aquellos momentos durante las fiestas patronales del mes de noviembre en que la comunidad deja a un lado sus diferencias y se muestra como un conjunto de individuos cohesionados en torno a la participación conjunta de todos ellos en una serie de rituales y celebraciones de marcado carácter religioso, dedicados todos ellos a honrar a este personaje sobrenatural con el cual todos se identifican y que les representa individual y colectivamente. Constataremos las diversas formas en que los vecinos de Nunkiní conmemoran, como símbolo sagrado de carácter comunitario que es, el papel primordial que desempeña el santo patrón en sus vidas a la hora de conceder sentido al mundo que habitan y a los sentimientos que experimentan (Geertz, 2005: 96-101).¹⁸⁴

Por ser el momento del año que los vecinos, de forma pública y conjunta, destinan a agradecer la protección que les ha dispensado el lego franciscano desde el momento de su llegada (que es el de la conformación del pueblo) así como los dones que de él han recibido hasta la actualidad, amén de solicitarle la renovación de los mismos, a través de la formulación y el cumplimiento respectivo de variadas promesas individuales y colectivas (cuyo contenido y desarrollo viene marcado por la tradición), el periodo cronológico en el que transcurren la fiesta patronal y la Feria resultan los momentos del año en que más patentes se hacen la cohesión interna de la comunidad en torno a la participación colectiva de todos sus integrantes en una serie celebraciones y rituales públicos que se le brindan al numen. A lo largo de estos dos periodos

pierde la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación y de agua” (2003: 24).

¹⁸⁴ Para C. Geertz los hombres dependen hasta tal punto de estos símbolos (y de las estructuras simbólicas) que sin ellos no serían “criaturas viables”. Concretamente, para el mencionado autor la importancia de los símbolos sagrados radica en su capacidad de generar concepciones de un orden general de existencia, ya que “si los símbolos sagrados no provocan al mismo tiempo disposiciones en los seres humanos y no formulan (por más que lo hagan de manera oblicua, inarticulada o asistemática) ideas generales de orden, luego la diferencia empírica de la actividad religiosa o de la experiencia religiosa no existiría” (*op. cit.*: 95).

extraordinarios, y durante las celebraciones colectivas que en ellos se realizan, los habitantes de Nunkiní se muestran como “un todo armónico y estructurado” que busca expresar su vinculación con lo sagrado, mostrándose a la vez como comunidad (H. Velasco, 2003: 404-405). A través de la cohesión que genera la fiesta patronal y las devociones que de forma conjunta se le brindan al santo patrón durante su transcurso, los vecinos de la localidad refuerzan sus sentimientos de adscripción hacia una identidad particular de marcado carácter local. Una afinidad que se sustenta tanto en la pertenencia al territorio de la comunidad (que es habitado y compartido por todos), como en la creencia simultánea de que éste se haya bajo el gobierno sobrenatural del personaje sagrado en cuestión; de esa forma, la figura del santo patrón concede un indiscutible carácter sagrado al espacio comunitario. La estrecha conjunción que se da entre los espacios habitados de la comunidad y el numen durante el transcurso de las fiestas patronales hace que “la celebración a los santos patronos constituya [un] momento privilegiado para reafirmar lazos comunitarios y, por ende, las identidades territoriales” (Ruz, 2007: 300).¹⁸⁵ Lo anterior se hace especialmente visible en la participación activa, conjunta y coordinada que una gran mayoría de la sociedad local asume durante las escasas celebraciones religiosas que la comunidad le dedica a san Diego de Alcalá a título colectivo. Éstas ocupan el escalafón más alto dentro del calendario festivo-religioso de la localidad, tanto por el número de vecinos que toman partido en ellas como por la trascendencia simbólica que tiene lo que en ellas se representa para el correcto transcurrir de la fiesta. Sin duda es dentro de este periodo festivo donde acontecen esos ritos “más elaborados y generalmente más públicos” que señala Clifford Geertz (*op. cit.*: 107 ss.) como unificadores del *ethos* y la cosmovisión de un pueblo.¹⁸⁶

Como ya mencioné, el lapso de tiempo que ocupan las celebraciones dedicadas a honrar y festejar al santo patrón en Nunkiní es especialmente extenso en comparación a las conmemoraciones de este tipo que acontecen en las demás villas y ciudades que

¹⁸⁵ Muchos autores que han trabajado etnográficamente poblaciones de etnia mayance (peninsulares y no peninsulares) coinciden en subrayar el trascendente papel que juegan en ellas las fiestas patronales a nivel de la integración comunitaria y el reforzamiento de las identidades colectivas de sus miembros en torno a la creencia en un símbolo sagrado que todos comparten (Villa Rojas, 1992 y 1995; Fernández, 1995: 55; Quintal, 1993 y 2003a; Maldonado, 2006; Lizama, 2007: 80-81; P. Pétrich, 2006: 247-248; Ruz, 2002 y 2007: 299-304; Báez-Jorge, 2008).

¹⁸⁶ Según el mismo autor, durante estas ceremonias y rituales tan elaborados entran en juego una amplia gama de estados anímicos, motivaciones y concepciones metafísicas de los creyentes, lo que los convierte en ideales para que el observador externo pueda examinar la interacción entre “los aspectos conceptuales y emotivos de la vida religiosa” (*ibídem*).

habitan los miembros de la etnia maya peninsular. Sin embargo, y a pesar de su extensión cronológica, la fiesta se encuentra profundamente fragmentada. Así sucede porque cada uno de los treinta días que conforman la fiesta patronal está asignado y le pertenece en exclusivo (y según el orden que marca la tradición) a uno de los gremios que existe dentro de la población (a excepción del par de días en los que desfilan dos gremios). Así cada jornada, durante el mes en que se desarrolla la fiesta, le corresponde a un gremio distinto hacerse cargo de solemnizar y honrar al santo patrón con la procesión de los estandartes y la entrega de sus ofrendas en la iglesia. Al concluir los actos religiosos, cada gremio es dueño de ofrecer en lo que resta de tarde-noche a la comunidad, según sus posibilidades, el concierto-baile y/o la venta de cerveza pública con la que conmemoran el hecho de haber cumplido cabalmente un año más con sus obligaciones hacia el santo. Este acaparamiento del tiempo de fiesta y de los actos de devoción por parte de los diferentes gremios locales deja muy poco margen para la ejecución de celebraciones de carácter religioso que impliquen al conjunto de la comunidad en su desarrollo.

A pesar de lo dicho arriba cada año se suceden tres momentos claves en sendos días de la fiesta patronal. En esas tres jornadas tienen lugar varios acontecimientos de carácter religioso (según la terminología de los propios participantes) considerados por muchos como los más importantes de todos cuantos acontecen en el transcurso de la fiesta patronal. Dichos actos aglutinan, tanto en el tiempo como en los espacios donde transcurren, a una buena parte de la sociedad local. Lo anterior permite que durante estas celebraciones comunitarias los vecinos se visualicen a sí mismos (y se muestren ante el santo), y ante la importante presencia de vecinos llegados desde otras localidades, como una unidad devocional compacta y reforzada con vistas a reeditar, según el dictado de la tradición, la promesa originaria de su comunidad, la cual implica conmemorar anualmente todos juntos “el cumpleaños” del santo patrón. Por otro lado, a un nivel simbólico, lo que vienen a representar estas tres celebraciones colectivas son, respectivamente, los tres hitos cronológicos que enmarcan la fiesta patronal en su conjunto, a saber: el inicio, el final y su momento álgido. La importancia manifiesta que la conmemoración de estos tres momentos ocupan en el marco de la fiesta patronal, el hecho de que la imagen del santo constituya el centro neurálgico de todo cuanto acontece en ellos, y que las tres conmemoraciones se desarrollen en los espacios públicos más importantes de la localidad (como son el atrio, la iglesia y la plaza), son sólo algunos de los factores que nos pueden ayudar a comprender la masiva participación de

vecinos que registran las tres conmemoraciones. Pero veamos de una vez y con mayor detalle cuáles son y cómo transcurren las que hemos denominado “Celebraciones sagradas de carácter comunitario”.

Tuyen sa´ san Diego: la bajada del santo o el inicio de las fiestas patronales.

Cada 3 de noviembre a eso de las 15:00 horas da comienzo en la iglesia de Nunkiní la misa que marca el inicio oficial de las fiestas patronales de la comunidad. Dicha misa es oficiada por el sacerdote que se encuentra al frente de la Parroquia, quien suele ocupar el “puesto” por un periodo nunca superior a los cuatro años.¹⁸⁷ Para la ocasión es habitual que el oficiante se haga acompañar de otros sacerdotes llegados de las parroquias vecinas. Lejos de ser una misa ordinaria, la enorme afluencia de público que registra la iglesia y la colorida decoración que cubre sus paredes dejan entrever que la de hoy es una ceremonia especial, fundamentalmente por lo que acontecerá a su conclusión. Será entonces cuando un nutrido grupo de patrones de gremio, los cuales habrán seguido la ceremonia desde un lugar privilegiado a un costado del altar, procederán a sacar la imagen de san Diego de su nicho, ubicado en la parte más alta de la iglesia. Una vez fuera del hueco, los mismos patrones proceden a bajar la imagen utilizando un anda o una rampa, para después colocarla sobre una mesa de madera (cuya superficie cubre un mantel blanco inmaculado) que se sitúa justo delante del altar del templo, al mismo nivel que ocupa la gente. Allí permanecerá el santo hasta que hayan terminado de pasar ante él los cientos de vecinos que, formados en dos filas paralelas que salen de la iglesia, aguardan pacientemente para darle la bienvenida, santiguarse, tocarle, besarle con flores y mostrarle sus respetos. Concluida la masiva bienvenida que el pueblo dispensa al santo, la imagen será colocada por los gremieros a la derecha del altar, donde permanecerá durante toda la fiesta. Desde este lugar mucho más cercano a sus fieles, san Diego disfrutará de las ofrendas y ceremonias que éstos le brindarán a lo largo de los treinta días de fiesta que siguen, al tiempo que recibirá las peticiones y los ruegos que le hagan.

Pero antes de que el santo descienda desde las alturas para presidir y disfrutar de sus fiestas al lado de “sus hijos, los vecinos de Nunkiní”, desde que amanece el día 3 de noviembre comienzan a llegar a la iglesia representantes de cada uno de los gremios que

¹⁸⁷ De hecho, desde que en el año 2006 comencé mi trabajo de campo en Nunkiní hasta noviembre de 2011, habían pasado por la parroquia de la población tres sacerdotes distintos, ninguno de los cuales cumplió los cuatro años en la comunidad antes de abandonarla.

hay en la localidad. En su mayoría se trata de socios elegidos de forma rotatoria por los patrones de sus gremios para trabajar en la limpieza, desbroce y decoración del atrio y de la iglesia, con vistas a que todo luzca limpio y decorado antes del comienzo de la misa de bienvenida que se le ofrece a san Diego esa misma tarde. No faltan, sin embargo, patrones que optan por acudir en representación de su gremio a colaborar en las labores de embellecimiento del templo. Las diferencias de estatus entre los patrones más veteranos y los socios que se congregan en la iglesia se hacen patentes en las tareas que unos y otros desempeñan, pues mientras los primeros se encargan esencialmente de coordinar y dirigir a los distintos grupos de trabajo que se forman, los segundos son quienes integran esos grupos y acometen la realización de los trabajos manuales de naturaleza más pesada como desyerbar, colocar adornos dentro y fuera de la iglesia, barrer templo y atrio, rellenar con sillas los espacios libres que quedan en la iglesia o subir las campanas a la espadaña. Asimismo, el respeto que genera la edad y la experiencia que tienen los patrones se hace patente también en las constantes consultas que reciben de los más jóvenes respecto a la forma en que deben acometer las tareas que les han sido asignadas. Pero además de aportar la mano de obra de uno de sus socios, cada gremio contribuye a la decoración del atrio con la entrega de dos cordeles de 50 metros de largo repletos de banderitas de plástico de diferentes formas y colores.¹⁸⁸ Estos adornos serán colgados por los gremieros entre la fachada principal de la iglesia y los postes de madera y farolas que se ubican junto al muro y las rejas que delimitan el espacio del atrio conformando así una colorida cubierta sobre éste. Las numerosas tareas que deben acometerse requieren de un trabajo coordinado, por lo que los gremieros presentes se dividen en grupos que se reparten las tareas: mientras el grupo más numeroso se encarga de colocar los adornos, otros se encargan de desyerbar el atrio, barrer y recoger la basura, subir y colgar las campanas y, por el último, de adornar el interior de la iglesia con flores. El ambiente que reina en el atrio durante toda la mañana es festivo y jovial. A pesar de que por el trabajo realizado los hombres no recibirán remuneración económica alguna, no cesan ni un instante las conversaciones en maya y los intercambios de bromas entre los grupos, cuyos integrantes estallan en

¹⁸⁸ La fabricación de las hileras repletas de banderines de colores implican dos o tres días de trabajo para varios socios y patrones de gremio, quienes se reunirán en casa de este último para ir confeccionándolas con vistas a concluir las antes de la mañana del 3 de noviembre, cuando deberán ser colocadas. El hecho de que todo el trabajo se haga a mano y que cada gremio confeccione sus propias banderas hace que las formas y los tamaños que tienen éstas al final sea bastante disparate entre unos gremios y otros. A pesar de todo, cuando las más de 60 hileras han sido colocadas y sus banderines ondean al viento, el objetivo de dar colorido al atrio de la iglesia haciendo de esa forma visible el periodo festivo que vive la comunidad queda sobradamente cumplido.

carcajadas cada poco tiempo; asimismo, durante los diversos descansos que toman, los hombres se cambian de grupo para ayudarse mutuamente, y comparten los almuerzos y los refrescos que otros van trayendo.



42. Varios socios y patrones de gremios se reúnen antes del inicio de la fiesta patronal para trabajar en la decoración de la iglesia.



43. Encaramados a lo alto de la iglesia, varios socios de gremios amarran los banderines que señalan el tiempo de la fiesta.

Muchos de los presentes exteriorizan su alegría por poder “*venir a trabajar para el santito*”, afirmando que “*los que estamos aquí lo hacemos con mucho gusto porque es para el [santo] patrón el trabajo; así es nuestra fe*”; al tiempo que no faltan los que aseguran que “*todos los que estamos aquí hemos tenido la ayuda del san Dieguito en nuestra vida*”, para justificar su desinteresada participación en esta jornada de trabajo. Incluso aquellos que muestran ostensibles caras de cansancio (reconociendo que están “*crudos*” después de haber estado “*tomando*” la noche anterior) aseguran sentirse muy felices por estar ayudando en la decoración de la casa del santo.

Una vez que el atrio ha quedado listo, los gremieros recogen todas las herramientas y escaleras que utilizaron y se trasladan al interior de la iglesia. Dentro del edificio procederán de nuevo a dividirse en grupos para acometer la limpieza exhaustiva del edificio, colocar las bancas y rellenar con sillas de plástico los espacios que queden libres con el objeto de aumentar el aforo del templo. En los últimos tres años se ha sumado una nueva tarea a las arriba señaladas: el montaje de una gran rampa eléctrica entre el nicho que alberga al santo patrón y el altar, por la cual tiene lugar el descenso de la imagen. Esta novedad obedece a una idea del último (y actual) sacerdote en hacerse cargo de la parroquia (en 2009), quien abogó por rescatar esa rampa que había sido adquirida por la parroquia hace ya varios años y utilizarla para dar mayor vistosidad al momento de la bajada del santo. La mencionada rampa solo había sido

empleada el año de su compra, encontrándose desde entonces desarmada y almacenada en una de las bodegas del templo. La razón de este olvido es que el sacerdote que la adquirió se marchó de la población al año siguiente de haberlo hecho y a su marcha los gremieros retomaron la costumbre de descender la imagen del santo en andas sobre sus hombros, evitándose de paso el arduo trabajo que supone tener que armar la estructura metálica que acompaña la rampa eléctrica.

A pesar de esta novedad introducida por el nuevo cura, la cual fue aceptada por los patrones gremieros, el proceso de negociación entre la autoridad eclesiástica en turno y la sociedad local (representada por el “Consejo” de los patrones de gremio) es constante y se revive cada año con mayor o menor tensión, dependiendo de la voluntad de cambio de los sacerdotes. Sin embargo, muy raras veces se suceden conflictos entre la población y las autoridades de la iglesia porque éstos se apoyan y consultan al consejo de patrones de gremio sus propuestas e ideas novedosas antes de implementarlas. Además, la sociedad local está acostumbrada a que cada nuevo párroco que arriba al pueblo gusta de introducir ciertos cambios en el marco de las fiestas patronales, casi siempre de carácter formal y estético, sin que éstos atenten contra el contenido de las celebraciones, por ejemplo: instalando una rampa, decorando a su gusto la iglesia con banderas vaticanas, imprimiendo carteles a color, construyendo un altar de escayola para el santo, organizando visitas de santos de poblaciones vecinas, etc. Todas ellas son toleradas por los gremieros y por gran parte de la sociedad local, siempre y cuando no alteren sustancialmente los contenidos tradicionales de los festejos que se le dedican al santo y no discutan las prácticas específicas de las comunidad relacionadas con el trato que se le ha de dispensar a su imagen, pues todo lo referente a ella queda siempre bajo la autoridad de los patrones de gremio.¹⁸⁹ Finalmente, muchos vecinos y amigos de Nunikiní me repetían, durante las conversaciones que mantuvimos acerca de los cambios que introducían los sacerdotes, una frase que resume el sentir general al respecto: “*cada cura con su locura*”. Así comprendí que la lógica de tolerar y amoldarse a las novedades que introducían los diferentes sacerdotes que pasaban por el pueblo estaba, precisamente, en el hecho de que esos cambios se marchaban con ellos y lo que siempre permanecía eran la comunidad y su santo patrón, al cual seguirían

¹⁸⁹ Como mencioné en la parte que versa sobre la tradición oral vinculada con san Diego, ha habido casos de sacerdotes que han tenido que abandonar la localidad (“a las malas”) por tratar de contravenir algunas costumbres muy arraigadas de la comunidad: ahí está el ejemplo del sacerdote que fue castigado por el propio san Diego por atreverse a menospreciar su poder y tratar de desvestirlo (beneficio que sólo poseen los gremieros) o el de aquel otro que se enfrentó a toda la comunidad por tratar de recortar en tres días las fiestas de noviembre.

imaginando, celebrando y venerando según manda la tradición que se transmite de padres a hijos.

Siguiendo con la celebración del descenso del santo propiamente dicha, conviene apuntar varios detalles que señalan este momento como uno de los más importantes y esperados dentro de las fiestas patronales. Así lo demuestra, por ejemplo, la masiva afluencia de vecinos a la iglesia de la localidad. Con más de una hora de antelación al comienzo de la misa, hombres y mujeres de todas las edades van ocupando los asientos más cercanos al altar para poder ver con claridad la bajada del patrón. De esa forma, media hora antes de las tres de la tarde ya no quedan lugares libres donde sentarse dentro de la iglesia, a pesar de las numerosas sillas de plástico que se colocaron en los espacios libres que dejan las bancas. Por ello, la gente que sigue llegando comienza a colocarse de pie entre las sillas y bancas y en los pasillos central y laterales de la única nave con que cuenta el edificio. Durante todo el transcurso de la misa continuarán llegando más y más familias al completo para asistir a la bajada del santo. Éstas, ante la imposibilidad física de hacerse un hueco dentro de la iglesia, comenzarán a ubicarse en las inmediaciones de cualquiera de las tres entradas con que cuenta la casa del santo. El resultado final es impresionante, porque cuando la misa concluye la iglesia y sus inmediaciones son un auténtico hervidero de personas amontonadas que tratan, por todos los medios, de acercarse y asomarse lo más posible para ver, aunque sea un segundo, cómo desciende el patrón desde su nicho. Pero además del elevado número de fieles que se dan cita y de las múltiples incomodidades que han de soportar, otro rasgo que desde fuera nos habla de la importancia que posee este evento lo encontramos en la impecable presencia que lucen todos los presentes. Ellos recién bañados y peinados, portando para la ocasión sus mejores alpargatas, camisas y pantalones, recién lavados y planchados en los dos primeros casos, o, los que pueden permitírselo, estrenando la indumentaria completa. Lo mismo sucede con las mujeres, quienes además suman a sus hipiles y rebozos más lujosos la presencia de pendientes, colgantes, cadenas y pulseras de oro y filigrana. Contrastan con las indumentarias tradicionales que llevan los adultos los atuendos que portan los jóvenes, más afectos a las camisetas de estilo polo, los pantalones vaqueros y los zapatos cerrados. También muchas jóvenes optan por abandonar el uso de los tradicionales hipiles por los más “modernos” vestidos de noche a la occidental y zapatos de tacón, al estilo de los que tantas veces han visto lucir a las populares presentadoras de los programas de variedades que emiten las noches de fin de semana los dos canales de la televisión nacional. Sea como fuese, al estilo tradicional o

siguiendo las tendencias que marcan los actuales iconos televisivos, los vecinos de Nunkiní de todas las edades y condición se reúnen de forma masiva en la iglesia (y sus alrededores) para ser testigos y participar activamente en el tradicional ritual de descenso del santo patrón, símbolo inequívoco del comienzo del ciclo festivo de treinta días que la comunidad dedicará a honrar su figura y agradecer “su milagro”.

La celebración que nos ocupa se puede dividir en dos partes de importancia (para los actores sociales) muy desigual. La primera ocuparía el transcurso de la prolongada misa en honor a san Diego que oficia el sacerdote en turno, la cual no cuenta ni con la participación ni con la atención de muchos de los presentes.¹⁹⁰ Esto último se evidencia en el hecho de que muchísima gente sigue llegando a la iglesia hasta una hora después de haber arrancado la misa. Y no sólo eso, como resulta imposible entrar a la iglesia por la gran cantidad de gente que hay en su interior, muchos de los rezagados prefieren sentarse a la sombra de alguno de los árboles con que cuenta el atrio y esperar en compañía de otros vecinos a que concluya la misa para acercarse a alguna de las entradas a intentar ver el descenso del santo. De esta forma, y mientras dura la misa, fuera del templo se forman varios grupos de hombres que bromean sobre las nuevas ideas del párroco (“cada cura con su locura”), o en tono más serio conversan sobre los planes de las respectivas familias para las fiestas, el regreso o no de algún familiar con motivo de éstas al pueblo o sobre el último milagro obrado por el santo patrón en forma de una sanación milagrosa sobre algún conocido o pariente. También en el atrio, los socios de varios gremios juntan para darse a la tarea de reventar voladores durante el transcurso de toda la misa, aumentando la frecuencia de las explosiones a medida que se va acercando la hora del descenso de la imagen, y alcanzando su punto álgido cuando éste se está llevando a cabo, lo que realza la importancia de lo que se está viviendo dentro de la iglesia. Todos los voladores que se utilizan durante esta jornada habrán sido regalados, a modo de ofrenda a san Diego, por diferentes familias de la localidad que de esa forma expresan su agradecimiento al santo por las gracias y los dones que de él recibieron durante el año.

¹⁹⁰ En un intento por atraer su atención y disipar el sopor que el calor y la cercanía con la hora de la comida provocan entre los asistentes a la misma, el actual sacerdote busca propiciar la participación de los vecinos durante el oficio pidiendo aplausos y lanzando “vivas” y otras exclamaciones de enaltecimiento para san Diego y la comunidad de Nunkiní, las cuales pide sean secundadas por los presentes. Con estos intentos encuentra la complicidad de los más jóvenes pero no de los mayores, que no ven con buenos ojos que en el interior de la iglesia se grite o aplauda. “*Si no es juego de pelota aquí dentro para que esté aplaudiendo*”, se quejaba uno de mis informantes molesto por el alboroto que se viven en el interior del templo al momento del descenso del santo.

Dentro del templo, al concluir la misa, comienzan a sonar los acordes de música que interpreta la tradicional charanga (instalada a un costado del altar durante toda la ceremonia) para acompañar el descenso de la imagen.¹⁹¹ Da comienzo así la segunda y más importante fase de la celebración: el descenso físico del santo patrón desde su nicho hasta el nivel donde se encuentran sus fieles. Durante todo este proceso el protagonismo recae en los patrones de los gremios, que son en todo momento quienes se encargan de realizarlo de forma conjunta y coordinada. Una vez más, estas personas exhiben ante toda la comunidad una posición privilegiada y destacada que se deriva tanto de la cercanía que mantienen con el santo patrón como del papel principal que desempeñan, también, durante las celebraciones de carácter comunitario; lo anterior se traduce, como venimos señalando, en la importante cantidad de prestigio social que atesoran los patrones de los gremios en el seno de la sociedad local, emanado de la imagen pública que ofrecen de sí mismos ante sus vecinos como personas devotas, cumplidoras y garantes del correcto cumplimiento de las tradiciones comunitarias encargadas de dictar los cauces por los que deben discurrir las celebraciones que se le dedican al santo principal de la localidad.

Así, desde que el sacerdote da por terminada la misa, son los patrones quienes asumen todo el protagonismo. Son ellos quienes ocupan los espacios principales de la iglesia, quienes se encargan de descender la imagen (bien sea cargándola a hombros sobre unas andas, bien activando el mecanismo eléctrico de la rampa), colocarla sus ropajes si éstos se alteraron durante el recorrido, y, por último, quienes la cargan en sus brazos para colocarla sobre una mesa frente al altar de la iglesia para que el resto de sus vecinos puedan pasar *“a darle la bienvenida al santito”*. Asimismo, son los gremieros quienes se turnan, de tres en tres, para custodiar la talla de san Diego (dos a ambos lados y un tercero detrás) durante las dos horas largas que tardan los cientos de personas congregadas en la iglesia y el atrio en desfilar ante ella; también serán ellos los que organicen a los devotos en dos filas paralelas que, debido a su longitud, abandonan el templo y se extienden por el atrio; también repartirán gratuitamente flores de colores entre todos aquellos que nos las hayan traído de sus casas para que, una vez que se

¹⁹¹ Sobre la omnipresencia de esta música durante las distintas celebraciones que se le dedican a san Diego, desde los gremios hasta el descenso y subida de la imagen, varios vecinos señalaron que *“es la música tradicional de la fiesta nuestra, así alegre como se escucha es porque estamos contentos de que un año más estamos festejando al [santo] patrón como se debe, todos juntos así [...] es música alegre que le gusta escuchar al santito para que sepa que lo estamos festejando”*. Para profundizar en el análisis de la música tradicional yucateca y los conjuntos de charanga que la interpretan en el contexto de las celebraciones a los santos patrones, remito al lector interesado al texto del etnomusicólogo Max Jardow-Pedersen (1999).

encuentren ante el santo, puedan “besar” con ellas su cuerpo. Como una señal del servicio que prestan a su comunidad, los patrones de los gremios no pasarán ante la imagen para “saludarla” hasta que todos los presentes en la iglesia lo hayan hecho. Una vez que la última persona de la fila ha transitado ante la imagen, entre varios “presidentes” de gremio la alzarán de nuevo para depositarla sobre su propia anda o la misma mesa de madera, ubicada ahora a la derecha del altar mayor de la iglesia, donde permanecerá durante el mes de la fiesta patronal. En ese emplazamiento será donde los patrones de los gremios irán pasando, de uno en uno, para estar durante unos breves segundos “a solas” con el santo, recorrer su cuerpo con flores, “conversar” sobre cómo les han ido las cosas en el año, agradecerle su protección y pedirle su auxilio para “*que la fiesta del cumpleaños que le hacemos sea como lo tiene acostumbrado, así, para que le gusta (sic.) y sepa que lo hacemos con nuestro trabajo y sacrificio porque así es nuestra fe*”.

Los vecinos de Nunkiní participan activa y multitudinariamente en la celebración de este día, pues consideran importante ir a la iglesia para recibir y darle la bienvenida a su santo patrón: “*es nuestro deber ir toda la familia a acompañar al san Dieguito cuando baja de su casa porque va a empezar su fiesta, así. Como él nos vigila que no nos vaya a pasar nada malo en todo el año, así, nosotros lo tenemos que acompañar en este día*”. De esa forma, muchas familias enteras se desplazarán los días 3 de noviembre hasta la iglesia y esperarán con impaciencia para contemplar la llegada del santo festejado. Antes habrán prendido veladoras y depositado flores frescas ante las imágenes de san Diego presentes en todos los altares domésticos de la población. Pero además de para ser testigos, un año más, del descenso de la imagen y poder constatar así la reedición de la llegada del santo, el momento más anhelado por muchos de los devotos es aquel que les permite acercarse y estar frente a frente con san Diego. Esos segundos que pasan ante la imagen es aprovechado, en la mayoría de los casos, para “saludarle”, “besarle”, “pedir su bendición para los hijos” (para lo cual muchas personas cargan a sus hijos pequeños y los alzan para que toquen el cuerpo del santo), “darle gracias por su ayuda” en la obtención de una buena cosecha o por el éxito alcanzado en la cría de animales, solicitarle su ayuda para superar un problema de salud (propio o de un familiar), “que vaya bien y no se enfermen los toros que tenemos en el rancho”, “que no se mueran las matas del terreno” y, como estas, un sin fin de peticiones que cada vecino realiza directamente ante la imagen del patrón recién descendida. En la acción que coinciden todos los que desfilan ante la imagen, tanto este

día como los otros dos en que esto acontece de forma comunitaria¹⁹², es en besar el cuerpo del santo restregando varias flores por el cuerpo de san Diego, mismas que después llevarán hasta sus hogares para allí depositarlas y conservarlas sobre los altares domésticos. Junto a las imágenes domésticas del santo permanecerán esas flores, cargadas con su poder milagroso desde el momento en que entraron en contacto con su cuerpo, hasta que algún miembro de la familia caiga enfermo y requiera de sus extraordinarias cualidades curativas. Para que éstas sean efectivas, el enfermo deberá tomar varios baños de agua que previamente habrá tenido que ser “sancochada” (hervida) en compañía de las milagrosas flores que entraron en contacto con la anatomía del santo. Así me lo explicaba una mujer mientras abandonaba la iglesia después de haber “saludado” y “besado” a san Diego:

“estas flores las voy a guardar en la casa, allá donde tengo mis santitos puestos en la mesa así [...] porque tienen su milagro del santito, ya cuando se enferma uno de mis hijos, mi marido o uno mismo, sientes que te dan los dolores por el cuerpo, así; entonces no más vas sancochar las flores en el agua y lo tienes que bañar al que tiene [la] enfermedad con esa agua. Por varios días lo vas a hacer, así. Ya estuvo, con eso va a quedar bien [...] porque es su milagro que tiene el patrón [...] es muy milagroso el san Dieguito”.

Pero a veces ni siquiera es necesario hervir agua con las flores para que éstas sean efectivas, en muchas ocasiones basta con aplicar directamente la flor que estuvo en contacto con el cuerpo del santo sobre la zona del cuerpo aquejada por el dolor para que éste vaya remitiendo. De esta forma procede una vecina que padece frecuentes y agudos dolores en la espalda a causa de su edad:

“cuando me está fastidiando mucho mi espalda, me duele mucho, mucho, cuando camino; entonces en la noche me echo en mi hamaca y pongo donde me está doliendo una flor que guardo [en mi altar] de cuando estuve en la iglesia besando al santo... ya cuando [me] levanto en la mañana casi no tengo el dolor, puedo caminar bien”.

¹⁹² La posibilidad de acercarse y tocar la imagen del santo patrón se tiene exclusivamente durante alguno de los dos periodos festivos que se le dedican: la fiesta patronal y la feria de la localidad; únicos momentos del año en que san Diego se encuentra fuera de su nicho y permanecer por varios días junto a sus fieles. Concretamente, la adoración comunitaria a la imagen del patrono se lleva a cabo únicamente en tres momentos (que se repiten de idéntica forma durante los dos ciclos festivos mencionados): en la bajada del santo, al concluir la procesión y el día que asciende el santo a su nicho.

Pero además de para beneficiarse de los poderes curativos que posee el santo y llevarse una parte de ellos a sus casas, los vecinos de Nunkiní asisten con emoción a la ceremonia de descenso de su santo patrón para reeditar y actualizar así los vínculos que, como individuos y como comunidad, les vinculan con el numen. Durante el breve encuentro que mantendrán (frente a frente) con su patrón con la finalidad de poderle tocar, ver y, sobre todo, “*recibir su bendición del santito*”, los miembros de la comunidad harán gala de un amplio repertorio gestual reservados para el trato con lo sagrado. Así, además de las reverencias que hacen con la cabeza, las miradas emocionadas (y familiares) que buscan encontrar la cara del patrón, las persignaciones que se practican la mayoría al situarse frente al santo o el ya citado uso de las flores para “besar” su cuerpo; algunos vecinos optan también por besar directamente con sus labios las túnicas que visten al lego franciscano o, en el caso de las mujeres, por cubrirse la cabeza con los rebozos desde que entran en la iglesia. Pero hay también quien prefiere acercarse mucho a la imagen y susurrarle unas rápidas palabras antes de despedirse; o los que con las flores prefieren tocar únicamente aquellas partes del cuerpo del santo que están al descubierto (la cabeza, las manos), con la creencia de que éstas poseen una mayor carga de poder milagroso que las ropas y, por tanto, las flores quedarán revistadas con él.

No faltan tampoco una gran cantidad de matrimonios que en este día se presentan ante el santo patrón acompañados de todos sus hijos para que éstos puedan participar del momento y tomar conciencia de su importancia. De esta forma, los niños desde muy temprana edad, se forman junto al resto de la comunidad y desfilan ante la imagen para mostrarla sus respetos y ser bendecidos por ella como cualquier otro vecino. Mientras tanto, aquellos que todavía no tienen la edad para poder caminar por sí mismos, son llevados en brazos por sus progenitores. Una vez ante san Diego, los padres alzarán a sus retoños hacia la imagen para que éstos puedan alcanzar a besar la parte baja de sus faldones. Por último, si los críos están demasiado pequeños para ello, el padre o la madre restregarán todo el cuerpo del santo con flores y posteriormente, con esas mismas flores, recorrerán y frotarán el cuerpo de sus bebés. Y en los casos en que el niño en cuestión visita por primera vez a san Diego, el padre lo alzará con ambas manos hasta situarlo lo más cerca posible de aquel para proceder a “*presentarlo y pedirle [al santo] que el nené crezca sano, que lo proteja para que no se vaya a enfermar y que no lo pase nada malo*”. En definitiva, mediante la puesta en práctica de

todas estas acciones de devoción que le dedican a su santo patrón, los fieles buscan reactualizar un año más la protección y los dones que éste les ha venido brindando a lo largo de sus vidas.

Para concluir con esta ceremonia cabría remarcar su carácter eminentemente popular, pues si bien inicia con una misa “en honor a san Diego” a cargo del representante local de la jerarquía eclesiástica, el hecho sobresaliente que da nombre al acontecimiento (la bajada del santo) es realizado, íntegramente, por varios patrones de los gremios, los cuales actúan como representantes de toda la localidad. De hecho, al concluir la misa la comunidad se apropia del espacio de la iglesia y de la imagen del santo patrón. Concretamente, los patrones gremieros son quienes se encargan de llevar a cabo la acción del descender al santo, arreglar sus ropajes, colocarlo sobre sus andas y custodiar su imagen para que quienes así lo deseen puedan pasar a darle la “bienvenida” y recibir su bendición. Con este objetivo los gremieros ocupan e interactúan sobre los espacios centrales de la iglesia: salen y entran a su antojo de la sacristía para sacar los cientos de claveles, margaritas y crisantemos que regalan a los fieles para que puedan “besar” con ellas el cuerpo del santo, pasan cuando quieren por la parte delantera y trasera del altar y supervisan en todo momento el desfile de sus vecinos ante la imagen. Durante todo este tiempo el sacerdote no interviene para nada, limitándose únicamente a observar la escena asomándose desde la sacristía. Los vecinos, por su parte, ocupan a su antojo todo el espacio dentro y fuera del templo para dar de forma conjunta y coordinada la bienvenida a su santo patrón y celebrar el inicio de sus festividades. Al principio agrupados en dos grandes filas que atraviesan a lo largo toda la iglesia y se extienden por el atrio y, al concluir su encuentro con san Diego, sentándose en las bancas, en las sombras que proporcionan los árboles del atrio, o permaneciendo de pie dentro de la iglesia mientras conversan animadamente sobre las incidencias de la jornada con los familiares y amigos que se van encontrando. Después de la vorágine, la iglesia va recuperando su tranquilidad habitual a medida que los asistentes la van abandonando escalonadamente para regresar a sus viviendas, portando todos ellos las flores con las que tocaron al santo. Los últimos en permanecer en su interior serán los patrones de los gremios, quienes terminarán de colocar en su emplazamiento definitivo la imagen del santo y colocarán las primeras veladoras y ramos de flores a sus pies a modo de ofrendas. A estas últimas tareas se ha añadido los últimos tres años el tener que desmontar y regresar a la bodega la rampa mecánica por la que descendió el santo. Ya con san Diego ubicado junto al altar, a todas horas y durante los días que permanecerá

allí instalado, irán pasando ante él multitud de vecinos que no pudieron presenciar su descenso y que, aprovechando su transitoria cercanía, aprovechan para pedir su auxilio, formular promesas a cambio de favores, rezarle, encender veladoras a sus pies, regalarle flores, colocar exvotos, o, sencillamente, *“platicar al santito cómo estamos en la casa y darle gracias porque ha estado con nosotros todo el tiempo, nos ha ayudado mucho en nuestra vida y siempre nos protege de lo malo”*.



44. La iglesia de Nunkiní absolutamente abarrotada para recibir al santo patrón el día que oficialmente comienza la fiesta patronal.



45. Los patrones de los gremios son los encargados de recibir al santo.



46. Una vez que el santo ha descendido, los patrones custodian la imagen mientras los vecinos pasan a darle la bienvenida.



47. Los últimos en pasar a saludar y recibir la bendición de san Diego son los patrones de los gremios.

El día grande de la fiesta: la celebración del “cumpleaños” del santo.

El día 13 de noviembre de cada año se conmemora en Nunkiní el día grande de la fiesta patronal o *noj k'iin* con motivo del aniversario¹⁹³ de san Diego. Como amerita tan señalada fecha, las distintas celebraciones (tanto las de carácter sagrado como profanas) que organizan los vecinos y la iglesia para conmemorar al santo patrón se prolongan a lo largo de todo el día y se concentran en el corazón de la localidad: su plaza central, la cual se colma para la ocasión de “changarros” que ofertan comidas y antojitos regionales, utensilios de cocina, ropa, juguetes y accesorios varios, así como vendedoras llegadas del vecino Halachó que a lo largo del camino central del atrio ofrecen a los miles de fieles que por allí pululan exvotos, flores y veladoras para pedir u ofrendar al patrón de la localidad. Dada su vecindad con “la casa del santito”, todos los acontecimientos festivos que se sucederán en el espacio central de la población durante este día están imbuidos de un fuerte contenido y significado sacro. Y no sólo de forma simbólica, pues la parroquia de san Diego recibirá una parte de los beneficios que se obtienen de la venta de cervezas que se realiza en el marco de la gran tardeada (organizada por la agencia cervecera local) que tiene lugar en uno de los laterales de la plaza, para la cual se contratan a dos conjuntos diferentes de cumbia que montan sendos escenarios debajo del gran ceibo para que, de esa forma, *“toda la tarde esté la música sonando sin descanso: cuando un grupo descansa el otro está tocando su música, se van cambiando a cada rato”*. Así, hasta en esta vertiente “profana” de la celebración, los alegres asistentes no dejan de justificar el masivo consumo público y familiar de bebidas alcohólicas recurriendo a la figura de san Diego, aduciendo que: *“no más es un día que tomamos juntos así; hoy lo tenemos permitido porque todo lo que gastamos va para el santito”*¹⁹⁴. Pero antes de ocuparme de la parte lúdica-festiva del día grande, vamos primero a centrarnos en todos aquellos momentos previos que los vecinos dedican a celebrar y mostrar colectivamente su devoción al santo mediante su

¹⁹³ Cabe señalar que para la iglesia y su santoral el día 13 de noviembre se conmemora la muerte del santo y no su “cumpleaños”, tal y como piensan la inmensa mayoría de los vecinos de Nunkiní. ¿Pero qué otra cosa que no sea un cumpleaños se puede celebrar con la alegría que derrochan todos los vecinos durante este día?

¹⁹⁴ Resulta común en Nunkiní que los vecinos identifiquen automáticamente a la Parroquia con la figura de su santo patrón (no en vano el nombre de aquella es Parroquia de San Diego de Alcalá). Lo anterior provoca que ante el anuncio de que los beneficios de la tardeada (o una vaquería, un concierto o una corrida) “estarán destinados a la Parroquia de nuestro señor san Diego de Alcalá”, la mayoría de vecinos considere que acudir al acto y “gastar dinero” en él equivale a ofrendar dinero al mismísimo numen. Por ello, las familias que erogan grandes sumas de dinero para asistir todos juntos al baile y consumir cervezas, alegan hacerlo porque *“aquí somos muy devotos todos de nuestro san Dieguito y no podemos faltar a su baile”*. De esa forma, el santo aparece como motor hasta de aquellas celebraciones que en apariencia no poseen ningún contenido sacro.

participación en los rituales más importantes (tanto por el significado como por la participación que registran) de cuantos se suceden durante el mes que se prolongan las fiestas patronales.

Las celebraciones del día grande de las fiestas en honor a san Diego se inauguran la medianoche del 13 de noviembre. Desde ese instante y hasta poco después de las seis de la mañana, trece familias de la localidad distintas, que con varios días de antelación habían solicitado su turno en las oficinas de la iglesia, comienzan a llegar al templo (que permanecerá abierto durante toda la noche) a intervalos de media hora cada una para “*llevarle serenata al santo*”. Acompañados de una buena parte de su parentela extensa, así como de vecinos y amigos, una vez que se encuentran en el interior del edificio se colocarán todos juntos frente a la imagen del santo patrón (que ya colocaron delante del altar, sobre sus andas y rodeado de múltiples y coloridos arreglos florales los gremios) para, a coro y acompañados por una charanga¹⁹⁵ contratada ex profeso, “*cantarle al san Diego las mañanitas por su cumpleaños*”.¹⁹⁶ La posibilidad de ser la familia protagonista y organizadora de esta celebración es vista como un gran privilegio entre los vecinos, pues muchas son las solicitudes que se reciben cada año en la iglesia y únicamente trece los lugares que hay disponibles durante la madrugada que da inicio al “cumpleaños” del santo (lo que ha provocado que exista una lista de espera de hasta dos años). Y es que el ser participe de esta ceremonia significa estar entre las primeras familias de la comunidad que acudirán a felicitar a san Diego al interior de su propio hogar con motivo de su cumpleaños y, aun más, es un momento privilegiado para exhibir públicamente al grupo familiar como un colectivo unido en torno al fiel cumplimiento de la devoción hacia el santo patrón.

Con el fin de dar a conocer al resto de residentes de Nunkiní cuales serán las familias responsables de organizar y llevar las mañanitas al santo cada año, dos o tres días antes de la fecha señalada para hacerlo se cuelgan de las puertas y el tablón de anuncios de la iglesia varios listados escritos a mano en los que figuran los nombres, apellidos y, en algunos casos, hasta el apodo por los que se conocen a los cabezas de familia, así como el horario asignado a cada una de ellas para que haga su entrada a la iglesia (con el fin de evitar que se solapen). El principal motivo de que se coloque estas

¹⁹⁵ Hay familias que en los últimos años se apartan de esta tradición y, en lugar de hacerse acompañar por la tradicional charanga, contratan a un conjunto de mariachi local que dé mayor realce a su interpretación y, de paso, les proporcione una mayor dosis de prestigio frente a sus vecinos.

¹⁹⁶ Se trata de la tradicional tonada que se les canta en México a los cumpleaños: “*¡Estas son las mañanitas que cantaba el rey David, a las muchachas bonitas se las cantamos así; despierta mi bien despierta, mira que ya amaneció, ya los pajarillos cantan, la luna ya se metió...!*”.

listas es que: *“así los vecinos sabemos quién va a cantar las mañanitas y el que quiera puede llegar a la casa de la familia para acompañarles a la iglesia y tomar el chocolate caliente y los tamales que regala antes de que van a salir [a la iglesia]”*. Lo anterior se debe a que, a pesar de recaer en una serie de familias concretas la responsabilidad de llevar la tradicional y musical felicitación al santo (así como de pagar al conjunto de música que los acompañe), esta celebración posee una naturaleza colectiva, pues en ella toman partido una gran cantidad de vecinos que, a lo largo de toda la noche, permanecen en vela acompañando una por una a las trece familias que desfilarán por la iglesia a fin de dar debido cumplimiento a su compromiso con el santo y con su comunidad.

Pero no sólo a llevar cánticos y felicitaciones a san Diego se limitan los miembros de las trece familias que cada año desfilan por la iglesia durante el transcurso de la madrugada del día 13, pues el compromiso que éstas adquirieron con su santo patrón va más allá e implica que previamente, en sus respectivas viviendas, deberán ofrecer diferentes alimentos y bebidas a todos aquellos vecinos que les visiten y deseen acompañarlos hasta la iglesia. Por tal motivo, desde la media mañana del día 12, a los hogares de esas familias irán llegando grupos familiares a los cuales se les solicitó varios días antes su presencia para colaborar, en el caso de las mujeres, en el trabajo de elaboración de las decenas de tamales (de pollo, frijol, queso) y varios litros de chocolate o café caliente que se repartirán por la noche entre todas las personas que lleguen a la casa para cortejar a la familia durante su trayecto hasta la iglesia y en el cumplimiento de su compromiso de cantar las mañanitas al mecenas sagrado de la población. Por su parte los varones de esas familias se encargan de salir a las tiendas para adquirir los ingredientes necesarios para preparar las viandas u otros productos que ofrecerán a sus vecinos (galletas, dulces, panes) y, ya en las noches con la llegada de los “invitados”, serán quienes se ocupen de distribuir los alimentos y bebidas que cocinaron sus mujeres entre las numerosas personas que se irán acercando hasta la casa a medida que se va acercando la hora de marchar hacia la iglesia. Lo tradicional de esta larga noche de celebración es que durante ella varios grupos de jóvenes y no tan jóvenes permanezcan en la plaza riendo, conversando y en un vivo ambiente de fiesta. De esta forma, el centro de la localidad rompe su paz habitual y se transforma en un continuo trasiego de gentes que, durante toda la noche, van y vienen de las viviendas donde residen las familias que van a salir a llevar mañanitas al santo para recibir las ya referidas comidas y bebidas, y después regresar de nuevo a la plaza para repartirlas

entre los amigos. Asimismo, quienes conforman los grupos que permanecen en vela durante esta noche en torno a la iglesia, se unen a las familias y a las charangas cada vez que éstas arriban a la plaza, con el objeto de acompañarles en su interpretación de las mañanitas frente a la imagen del santo patrón. No será hasta bien pasadas las seis de la madrugada y con el sol ya despuntando por el oriente, cuando la familia que ocupaba el último turno haya concluido de entonar su felicitación a san Diego y se haya retirado de regreso a su vivienda, cuando el centro de la población retome por unos instantes su natural tranquilidad antes de que den comienzo las labores para ultimar el escenario donde se desarrollará la misa del día grande de la fiesta.

Cabe destacar que la inmensa mayoría de las familias que solicitan uno de los 13 turnos disponibles para ir a la iglesia a cantar al santo patrón con motivo de su cumpleaños la madrugada del día 13 de noviembre, lo hacen para corresponderle por algún favor “milagroso” que de él recibieron (habitualmente en forma de la sanación de un familiar, pero también en pago a una buena cosecha, el éxito de un negocio o el regreso con bien de un viaje). Concretamente, los gastos económicos, de tiempo y de trabajo que implica el desarrollo con éxito de esta ceremonia son entregados por las familias participantes como pago a una promesa que formularon a san Diego en un pasado cercano y cuyo reembolso quedó fijado de esta forma al momento de hacerla. Observamos como el modo de intercambio de favores entre santo y fiel se vuelve a repetir en esta ocasión y como, al igual que sucedía en los gremios, el correcto cumplimiento de una promesa está en el origen de que los individuos participen activamente en alguna de las fórmulas que marca la tradición para homenajear al santo. De igual forma, la comunidad en su conjunto se hace partícipe de esta celebración y se beneficia del milagro realizado por numen a través de la entrega de alimentos que lleva a cabo la familia anfitriona. Sirva para ilustrar las motivaciones de muchos de los que participan en esta celebración el caso concreto de una vecina que me explicaba el motivo por el que ella y su familia iban a llevarle mañitas al santo de esta forma:

“hará como dos años que se enfermo nuestro nené, muy malito se puso, no más puro llorar hacía el pobre. Con las medicinas que nos han dicho el médico en Calkiní con el que fuimos no se mejoraba nada, no se curaba así; igual seguía con su tos y no se le quita la calentura. Le digo a mi marido: voy a ir allá [a la iglesia] para pedirle al santito que nos ayude con su milagro a que sane el chamaco, lo vamos a llevar la serenata cuando es su cumpleaños si nos ayuda con lo que pedimos. Esta bueno, me dice. Ya que le

tengo hecha su promesa al san Dieguito, lo vemos que pasa un día y nada, pasan dos días y ya estuvo: ya el chamaco lo puedes ver, está mejor, ya se le calmó la tos, ya le bajo la calentura... es por su milagro que tiene [san Diego] que se compuso nuestro hijo. Por eso que ahorita nosotros lo vamos a llevar su serenata, es nuestra promesa”.

Pero además de las familias que durante el transcurso de la noche acuden a la iglesia a cantar sus felicitaciones al santo, en el interior del templo y en el atrio se dan cita también numerosas personas que realizan trabajos de decoración y adecuación de esos espacios con vistas a dejar todo concluido antes de que por la mañana den comienzo las distintas celebración que se le ofrecerán al santo. En estas labores participan al unísono tanto individuos que trabajan o están vinculadas de alguna forma con la iglesia (su vigilante, el sacristán, algunos monaguillos), como varios gremios y vecinos de la población que cada año acuden a colaborar en estas tareas. Las labores que desempeñan se orientan principalmente a dos aspectos básicos. Por un lado a acondicionar el atrio de la iglesia para que se pueda celebrar en él la multitudinaria misa que se le dedica a san Diego con motivo de su día grande y, por otro, a decorar las andas donde se colocará la imagen del santo durante la misa y la posterior procesión con cuantiosos y coloridos arreglos de flores. La ingente cantidad de flores que se utilizan son ofrecidas al santo patrón por una familia de la localidad que se dedica a su cría y comercialización, y cuyos miembros se encargan cada año en cumplimiento a una promesa de confeccionar los arreglos, llevarlos a la iglesia y colaborar en su decoración. Como marca el estricto protocolo que restringe las posibilidades de acercarse y manipular la imagen del santo, el grupo de trabajos que se realizan en el interior de la iglesia, y especialmente los que tienen lugar en las andas y en torno a la imagen, son llevados a cabo mayoritariamente por socios y patrones de los gremios que voluntariamente han acudido a trabajar.¹⁹⁷ Al mismo tiempo las tareas que se llevan a cabo en la explanada del atrio, consistentes en la colocación de todas las bancas de la iglesia y de diversas sillas de plástico para que los asistentes a la misa puedan tomar asiento en ellas, así como el armado de la tarima frente a la puerta principal del templo desde donde el sacerdote oficiará la misa,

¹⁹⁷ Interrogando a uno de los sacerdotes, la mañana del 13 de noviembre de 2009, sobre la procedencia y la autoría de los numerosos arreglos de flores que decoraban la iglesia y las andas del santo, éste me confesaba asombrado que él no había tenido nada que ver y, mirando a los gremios presentes, me aseguró que “ellos se encargaron de todo lo que es la decoración de la iglesia, del santo y de su anda”.

correrán a cargo respectivamente de las personas que ocupan algún puesto en la iglesia y de varios empleados de las empresa a quien se renta dicha estructura.

Ya desde primera hora de la mañana del día 13 se darán nuevamente cita en la iglesia varios patrones de los gremios más antiguos de la localidad con el fin de dar los últimos retoques a la decoración del escenario desde donde se oficiará la misa y, lo más importante, alistar la imagen de san Diego. Lo anterior significa vestir al santo con sus hábitos y la capa más “lujosa” que posee y, hasta el año 2009, colocar sobre su cuerpo las cientos de joyas que a lo largo de los años los vecinos le fueron regalando en pago a las ayudas milagrosas que de él recibieron tras habérsela solicitado mediante la formulación de promesas. Sin embargo, en los últimos años el ritual de “enjoyar” al santo se ha simplificado mucho, pues en el 2009 el Consejo de los Patrones de Gremio decidió fundir la gran mayoría de las cientos de pequeñas cadenas, soguillas, exvotos, pulseras y colgantes de oro que atesoraba la imagen para, con el oro resultante, fabricar una gran cadena y un colgante rectangular con el nombre de Diego y chapar con finísimas láminas de oro las paredes de su nicho. En definitiva, el resultado de la decisión adoptada ha sido que los dos últimos años ya no son tantas las joyas que se han de colocar sobre la imagen de san Diego con motivo de su fiesta grande, a pesar de que ya ha comenzado a recibir nuevas cadenas y colgantes por parte de los vecinos, quienes no han cesado de prometer y regalarle joyas a cambio de verse beneficiados por su milagro. Todo el ajuar del santo le será colocado sobre su cuerpo antes de dar comienzo la misa, para que así lo pueda lucir ante todos sus fieles durante su transcurso y en la posterior procesión. De esa forma, las joyas funcionan como un recordatorio para toda la comunidad sobre la efectividad y vigencia de las capacidades milagrosas del personaje sagrado al que pertenecen. Concluidos todos los actos de devoción colectivos que tienen lugar en este día, las alhajas volverán a ser retiradas del cuerpo del santo por los mismos patrones de gremio. Posteriormente serán entregadas al sacerdote en turno de la Parroquia para que éste las vuelva a depositar en la caja fuerte que para tal efecto es alquilada en una sucursal bancaria de la cabecera municipal, Calkiní.¹⁹⁸

Pero mientras que todo lo relacionado *in stricto sensu* con las celebraciones religiosas se va terminando de preparar con vistas al inicio de la misa que dará el

¹⁹⁸ Hasta hace unos años era tarea de los patrones de los gremios guardar en sus casas, junto a las cajas de sus respectivos gremios, todas las joyas del santo. Lo anterior se hacía por turnos, correspondiendo cada año a un patrón distintos hacerse responsable del ajuar del numen. Esta costumbre se abandonó después de que un año desaparecieran varias cadenas de oro. A partir de ese momento se optó por depositarlas en un banco y encargárselas al sacerdote en turno de la parroquia.

pistoletazo de salida a todas ellas, desde las seis de la mañana y hasta las ocho el atrio y la plaza de la población son un hervidero de pequeños comerciantes locales y foráneos que han comenzado a llegar *“para ganar buen lugar para el changarro”*. Así, mientras que los primeros instalan sus puestos de comida, juguetes, globos, veladoras y chucherías de manufactura casera en frente de cualquiera de los tres accesos al atrio, los llegados de poblaciones vecinas a vender surtidos de flores, veladoras, velas y exvotos ocupan siempre los márgenes del camino que une la puerta principal de la iglesia con la del atrio, y los que lo hacen para vender ropa en los márgenes de la plaza. Este grupo de vendedores foráneos son, en su mayoría, matrimonios naturales de Halachó (Yucatán) y de Cepeda (Yucatán), aunque también los hay que vienen desde poblaciones del mismo municipio al que pertenece Nunkiní, como Becal y Calkiní. A pesar de que la armonía parece reinar entre los numerosos comerciantes que en este día se dan cita en la abarrotada plaza, no faltan tampoco los reproches velados de los vendedores de flores y veladoras locales, quienes se quejan de que *“a los de fuera”* las autoridades les permiten vender su mercancía en un lugar privilegiado como es el atrio sin cobrarles a cambio ningún impuesto. A su juicio lo anterior perjudica notablemente las ventas de los comercios familiares locales, pues los devotos vecinos prefieren comprar las flores y velas que utilizarán en el día una vez que han llegado a la puerta de la iglesia: *“así no lo están cargando desde que salen de la casa hasta que llegan al parque, no más cuando entran [al atrio] lo están comprando”*. Por su parte los forasteros aseguran que, efectivamente, ellos no tienen que pedir ningún permiso para instalar sus puestos en el atrio sino que para ello: *“está tranquilo, no más hacemos la lista de quienes vamos a venir y lo damos en la parroquia”*. Los lugares que ocupa cada matrimonio con su pequeño puesto dentro del atrio no están fijados de antemano sino que se establecen según el orden en que van llegando, de mayor a menor cercanía a la puerta de la iglesia. Así, los primeros en arribar instalan su mesa junto a la puerta del templo, mientras que los últimos en hacerlo lo tendrán que hacer casi en la puerta del atrio.

La gran mayoría de los comerciantes instalados en el atrio venden los mismos productos florales que tanta demanda tienen por parte de los fieles con el fin de poder utilizarlos en su interactuar con san Diego. Destacan por su variedad y colorido las margaritas, los gladiolos, crisantemos, claveles, “polares” y las bromelias de colores amarillos, blancos y rojos que se muestran sobre las mesas, almacenadas en grandes cubetas de plástico con agua (que otrora sirvieron para contener pintura), y se despachan

a 5 pesos la unidad.¹⁹⁹ Todas ellas sirven, habitualmente, para ofrendar al santo patrón (junto con las veladoras que también se despachan en los puestos), depositándolas a sus pies, arrojándolas a su paso o para “besar al santo” con sus suaves pétalos. Pero si de besar al santo y llevarse su poder a casa se trata, dos son las plantas “de poder” especializadas que se ofrecen en los puestos para este menester: la ruda o *“flor del nené”* (*Ruta Graveolens*) y la albahaca (*Ocimum basilicum*). Ambas variedades son tenidas como muy poderosas y poseedoras de propiedades medicinales, no en vano son utilizadas, especialmente la primera, por los *h-meeno’ob* y yerbateros locales en el tratamiento de la enfermedad conocida como “ojo” (*“cuando le ojean al niño por un borracho o por una persona normal”*²⁰⁰) y para contrarrestar la influencia negativa que tienen ciertos “malos vientos” sobre las personas. En este sentido, dos son las variedades de ruda que se ofrecen a las puertas de la iglesia: la “ruda del país”, que carece de florecencias pero posee un penetrante olor, y la “ruda extranjera”, que sí tiene flores pero no un aroma tan pronunciado como el de la primera; a pesar de estos contrastes entre las dos variedades ambas se venden por igual y al mismo precios de 5 pesos la rama pues, como aseguran sus vendedoras, *“las dos valen igual”*. A diferencia de las variadas flores de colores que se emplean para ofrendar, decorar o besar al santo, en el caso de la ruda y la albahaca su única función está encaminada a tocar el cuerpo de san Diego y, de esa forma, que los fieles puedan llevarse consigo una parte del milagro del santo impregnado en esas plantas medicinales. Así me explicaban al unísono una vecina y una tendera la forma en que deben utilizarse las ramas de ruda y albahaca que se despachan a la entrada de la iglesia para alcanzar el mencionado objetivo: *“[la ruda y albahaca] son para untar a san Dieguito y llevarlo a la casa, o para regalar a alguien que está enfermo, para que lo bese o para que lo unte en la parte que tiene dolor, porque así lo cura el milagro del santo que lo tiene tocado su cuerpo con la ruda”*. Los tiempos en que los fieles se pueden acercar y “besar” al santo a lo largo de este día son abundantes, especialmente durante el transcurso de la procesión o, de una forma mucho

¹⁹⁹ Todas estas flores son mandadas traer desde Puebla hasta Halachó por una serie de familias “profesionales de las flores”, las cuales se encargan de su venta al por menor y de fabricar arreglos por encargo.

²⁰⁰ Se trata de una de las enfermedades, de las denominadas “síndromes de filiación cultural” (Ruz, 2007: 181), más comunes en las poblaciones indígenas peninsulares. El origen de ésta en la mayoría de los casos se encuentra en un fuerte e insatisfecho deseo (normalmente el que causa ver a un bebé y no abrazarlo), que causa la enfermedad al objeto de ese deseo. Especialmente peligroso resulta el ojo que provocan los borrachos a los niños pequeños, quienes por ser más débiles y tener menos defensas que los adultos pueden incluso llegar a morir a causa de este padecimiento. Para mayor información sobre esta y otras enfermedades que aquejan a los mayas peninsulares ver M. Gutiérrez, 2000.

más pausada, mientras permanece su imagen expuesta ante el altar de la iglesia para que todos sus fieles pasen a felicitarle.



48. Acceso a la iglesia el día 13 noviembre a las 9 de la mañana. A esa hora son varios los comerciantes que han instalado ya sus puestos de flores, veladoras y exvotos.

Otra cuestión que merece la pena ser destacada, porque atañe directamente a la fama que posee san Diego fuera de su propio “territorio de gracia” (esto es, la población de Nunkiní), es la extraordinaria “creencia” que en su poder milagroso demuestran tener las personas que desde fuera de Nunkiní asisten a su celebración el día 13 de noviembre. Un claro ejemplo de esto lo encontramos entre los numerosos comerciantes y visitantes que llegan desde el vecino poblado yucateco de Halachó, quienes no dudan en expresar abiertamente su devoción hacia el santo patrón de Nunkiní a través de su presencia y participación, desde hace ya muchos años, en el día grande de sus festejos. Pero no sólo mediante su asistencia continuada el mero día de la fiesta muestran los foráneos su devoción al numen festejado. De manera especial los vecinos de Halachó conocen y recrean, también, sin mayores problemas muchos de los milagros que la tradición oral de Nunkiní adjudica al lego franciscanos, y aluden a ellos como la prueba fehaciente que les permite asumir, sin ningún atisbo de duda, que: *“el san Diego [de] aquí es muy milagroso, así. Ya nos las tiene dadas muchas pruebas de todo su milagro que tiene, porque lo tenemos visto aunque no somos de Nunkiní. Ya lo sabemos todo lo que ha hecho por la gente de acá, por eso nosotros le tenemos mucha fe a él y cada año llegamos a visitarle y a vender nuestras chan flores”*. A la devoción que sienten los vecinos de Halachó por el santo de Nunkiní contribuye, sin duda alguna, la extendida

creencia que comparten los vecinos de ambas poblaciones de que sus respectivos santos patrones, san Diego y Santiago, son hermanos. El trío de hermanos se completa con “*el otro san Dieguito, el oscuroito, que vive en Tekax*”. Como ya referí, la tradición oral local refiere que estos tres santos hermanos “*vinieron juntos con los españoles para Mérida, pero cada uno quiso quedar en su pueblo que están ahora y ya [los españoles] no los pudieron llevar a ningún sitio como lo tenían pensado*”. Consiguientemente, la creencia en esta familiaridad mítica entre ambos personajes sagrados ha contribuido (y contribuye) de manera importante a que existan fuertes lazos devocionales entre las dos comunidades sobre las que señorean.²⁰¹ Así se desprende del hecho de que cada año un gran número de vecinos de Halachó y Nunkiní se desplacen de una comunidad a la otra con el fin de asistir a las fiestas patronales de la localidad vecina; o que haya varios casos de naturales de uno u otro pueblo que, ante los acometidas de una grave crisis personal o familiar, optaron por desplazarse a visitar al santo patrón contiguo para formularle una promesa y propiciar así su auxilio, sin que la acumulación de solicitudes milagrosas a dos personajes diferentes sea vista como una falta de lealtad al santo local. Y es que cuando a un problema no se le atisba fácil solución, qué mejor que tener la posibilidad de recurrir a dos personajes que, además de familiares y vecinos, son tan poderosos como san Diego y Santiago de Halachó.

Volviendo al espacio sagrado por antonomasia en que se convierte la plaza de la localidad el día de la fiesta grande, debemos continuar apuntando que pasadas las diez de la mañana todos los lugares destacados de la escenografía donde tendrá lugar la misa en honor a san Diego se encuentran perfectamente decorados con arreglos de flores y todo está listo para que pueda dar comienzo la misa. El último detalle por resolver, y del que se ocupan conjuntamente varios gremios, es sacar la imagen de san Diego en andas del interior de la iglesia para colocarla sobre una plataforma especialmente ubicada en el centro de la tarima que funge como escenario, justo detrás del altar desde donde los sacerdotes oficiarán la misa. Rodeada de infinidad de flores de colores, con su mejor atuendo, ataviado con sus joyas de oro y desde el lugar más noble y destacado del atrio, la imagen del mecenas sagrado de la comunidad presidirá toda la ceremonia que se oficia en su honor. Desde allí será visible por todos los fieles que asisten al evento, independientemente del lugar que hayan ocupado.

²⁰¹ Un vecino de Halachó que asiste cada año a Nunkiní a ver la procesión de san Diego mientras su mujer despacha flores en el atrio de la iglesia afirmaba que: “*en Halachó se le tiene mucha fe a san Dieguito porque es su hermano de Santiago de Halachó, los dos vinieron juntos [...] y los dos tienen su milagro. También muchos de Nunkiní llegan a la Feria de Halachó para ver al santo cuando sale*”.



49. Los patrones de gremio son los únicos que tienen el privilegio cada 13 de noviembre de enjoyar y vestir al santo antes del inicio de la misa en su honor.



50. Otro de los privilegios de los patrones de los gremios es cargar la imagen de san Diego para depositarla en el atrio, desde donde seguirá la misa.

La misa da comienzo a las 11:00 de la mañana. Para entonces en el atrio se acumulan ya una gran cantidad de fieles de todas las edades, aunque durante el transcurso de la ceremonia irán llegando más y más personas de forma incesante. Será a la conclusión de ésta, antes de dar inicio la procesión, cuando el patio que rodea la iglesia presenté un aspecto completamente abarrotado. Como una metáfora del choque generacional entre modernidad y tradición que se vive en el seno de las comunidades indígenas en la actualidad, en el atrio de la población se reúnen con un mismo propósito vecinos de todas las generaciones y ocupaciones. Así, no es difícil ver a los campesinos de más edad vistiendo los tradicionales guaraches blancos, pantalones y camisas de algodón y colores claros, y tocados con sombrero de ala ancha, compartiendo espacio con jóvenes calzando zapatillas de deporte o zapatos cerrados y ataviados con *jeans* ajustados, camisetas negras con estampados alusivos a algún grupo de rock y peinándoos imposibles sustentados en ingentes cantidades de gomina. O a las mujeres de los primeros envueltas en sus habituales e impolutos hipiles de fiesta, con coloridos rebozos sobre sus hombros o cubriendo sus cabezas, y calzando sandalias, junto a jóvenes catrinas vestidas con falda, blusas de tirantes y hasta vestidos de noche, y calzando zapatos de tacón alto. Sin olvidar a aquellos otros vecinos que abandonaron el cultivo de milpa para dedicarse a la ganadería, y que han adoptado el estilo ranchero importado del norte, con votas de piel de caña y punta prolongada, pantalones vaqueros, camisas con estampados o de cuadros, y sombrero estilo *cowboy*. Y, por último, familias que hace años emigraron de la población a alguna de las urbes del sureste en

busca de un trabajo bien remunerado, pero que con motivo de la fiesta del santo patrón peregrinan a ella para renovar sus vínculos con el santo, reencontrarse con sus orígenes y, de paso, hacer gala ante los que fueron sus vecinos del éxito económico alcanzado.²⁰² Para ello, todos sus miembros (hasta los niños) visten con ropa nueva y de marca, exhibiendo teléfonos móviles y aparatos electrónicos de última generación, y luciendo relojes y joyas de oro tanto padres como hijos. De esta forma, un crisol de atuendos que reflejan identidades dispares se entremezcla por un día en el centro de la población con un propósito que les aglutina a todos y que difumina las diferencias que a simple vista los separan. Así, mayeros, catrinas, milperos, peones de albañil, profesionistas, comerciantes, ganaderos, ancianos, jóvenes, amas de casa, profesoras de escuela y un largo etcétera, se reúnen para escenificar la unidad de la comunidad frente a su santo patrón; para demostrarle así que, aunque los tiempos y el mundo han cambiado hasta casi ser irreconocibles, la fe y la devoción que comparten todos hacia su figura sigue llenando de significado sus vidas y les permite sentirse, pese a las diferencias, parte de una misma colectividad.

La incesante llegada de vecinos al patio de la iglesia durante el transcurso de toda la misa denota el escaso interés que ésta despierta en buena parte de los fieles. En contraste, la práctica totalidad de la comunidad esta presente en el que se considera el momento álgido de la jornada (y de todas las fiestas patronales), el que ningún devoto desea perderse: la procesión del san Diego alrededor de la plaza de la población. Otro aspecto que muestra bien a las claras la diferente percepción y preferencia que existe entre ambos evento es que, a diferencia de la marcada pasividad que se observa entre los asistentes durante el transcurso de la misa, a lo largo de la procesión la gran mayoría de los vecinos participan activamente en ella, bien sea siguiendo de cerca la comitiva del santo, cargando las andas sobre las que viaja la imagen, portando veladoras y flores o, sencillamente, acercándose a “besar” a la personificación del numen en alguna de las cuatro paradas que realiza la procesión durante su recorrido. Así, aunque con sumo respeto, la misa se visualiza como el momento institucional de la fiesta, donde los

²⁰² A pesar de que “uno de los elementos que distinguen la procesión de la peregrinación es que aquella se realiza dentro del espacio del pueblo o entre pueblos vecinos” (Barabas, 2003: 26-27), para las familias migrantes, antiguos vecinos de la población, su comunidad de origen se convierte en una especie de santuario al que se trasladan una o dos veces al año con motivo del día grande de las fiestas patronales, con el objeto de estar presentes y ser partícipes de ella. Me comentaba un vecino de Nunkiní residente en la ciudad de Bacalar desde hace 30 años: “*aunque ya no vivimos acá, san Dieguito está con nosotros y nos protege allá donde estamos. Por eso cada siempre vengo para su fiesta, así es nuestra fe*”. En este sentido, Quintal ha hecho notar acertadamente que “en la península de Yucatán la peregrinación y la procesión son partes del mismo proceso” (2003a: 347).

vecinos poco o nada pueden aportar y cuya celebración recae exclusivamente en los representantes oficiales de la iglesia. Todo lo contrario representa la procesión: es el momento en que, con permiso previo de los gremios, los fieles pueden cargar y pasear al santo de forma directa; se trata del momento del año en que los hombres pueden acercarse y estar más cerca de su sagrado protector, hacer algo por él de una forma visible y ante cientos de testigos.²⁰³ Y es que no hay honor más grande para cualquier nunkiniense varón que poder llevar sobre sus hombros, aunque sea por unos minutos, un pedazo del anda sobre la que viaja san Diego.

La procesión del santo reproduce durante su recorrido el sistema local de la fiesta religiosa, en el que los gremios y sus patrones ostentan un papel relevante. Justo al momento de concluir la misa, una parte de los patrones de gremios presentes, ubicados siempre en los espacios más cercanos al santo, pasan al frente para colocar bajo el anda los postes de madera que servirán para cargarla. Al mismo tiempo, otros patrones se encargan de repartir, entre los cargadores varones de edad avanzada que por su prestigio social han sido seleccionados por cada gremio para desempeñar tan importante función, los treinta y tres estandartes que abrirán la procesión. Cada estandarte pertenece a un gremio distinto, siendo el más reciente de los que poseen el que se acostumbra a utilizar en este día. De esa forma, plasmado en las fechas que aparecen bordadas en los coloridos estandartes, se muestra públicamente la vigencia sagrada de san Diego y su milagro, así como su jerarquía como máximo protector y guardián de sus “hijos”, los vecinos de Nunkiní. Y mientras los hombres que cargan los estandartes se van formando en dos hileras paralelas en el lado norte del atrio, los patrones de los gremios encargados de la imagen comienzan a mover despacio las andas sobre las que viaja la imagen para que los primeros agraciados que lo solicitaron puedan colocarse debajo de ellas y cargarlas. Seguidamente la imagen se colocará tras las dos hileras de estandartes. Mientras tanto, la muchedumbre reunida en el atrio durante la misa comienza a abandonarlo para tratar de ganar un buen puesto en los márgenes del recorrido que seguirá el cortejo, desde donde alcanzar a ver de cerca el paso de la imagen.

²⁰³ Como bien ha apuntado Quintal (2003a: 347), como rituales las procesiones entre los mayas peninsulares son fenómenos “sincréticos” con antecedentes prehispánicos. En este sentido cita fuentes históricas como que asientan que “los mayas adoraban a sus ídolos en sus casas, cavernas y cuevas, los llevaban procesionalmente en hombros” (Sánchez de Aguilar *apud* Quintal *ibídem*.).

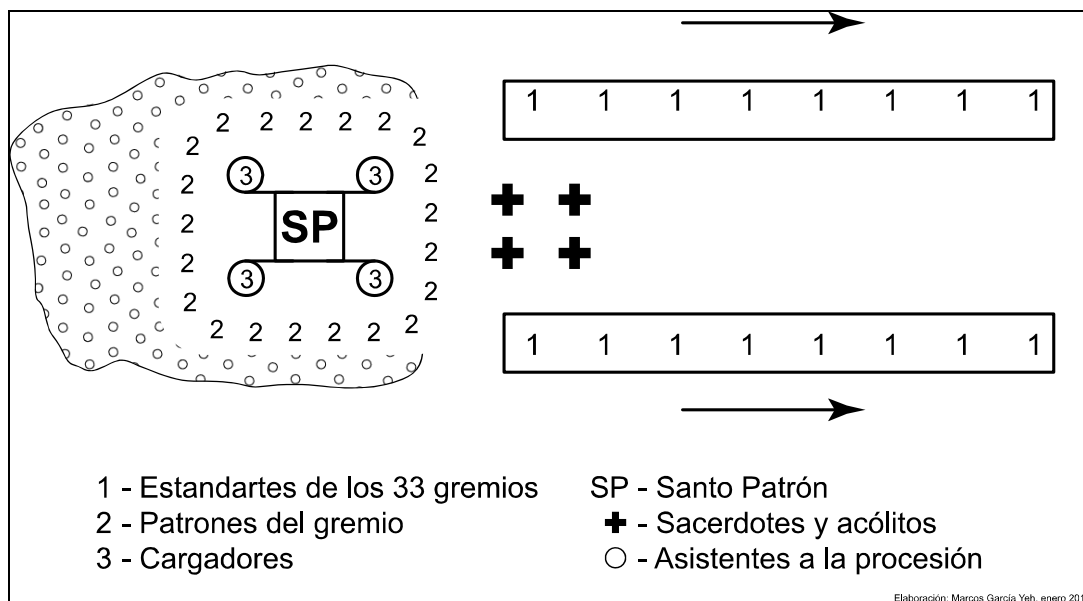


Diagrama con el orden y la posición que ocupan los actores que intervienen en la procesión.

La procesión arranca en el atrio y concluye en el interior de la iglesia. Da comienzo en el lado nororiental de la plaza y recorre ésta en su totalidad en dirección contraria a las agujas del reloj. Se trata de un recorrido instaurador que sirve para remarcar y delimitar la sacralidad del territorio de la comunidad, representada ésta por su plaza central, por medio de la presencia efectiva en él de su santo patrón.²⁰⁴ Durante el recorrido destacan las cuatro paradas que realiza el cortejo que carga el santo en cada una de las esquinas de la plaza, representando así la bendición del numen hacia los cuatro rumbos de la población. Durante estas detenciones, además de rezarse colectivamente una *Salve* e incensar abundantemente a la imagen, los patrones de los gremios organizan el cambio de cargadores del anda.²⁰⁵ Estos momentos se caracterizan por el aparente caos que se desata en las inmediaciones de la imagen, pues mientras muchos varones tratan de acercarse a empujones para agarrar y cargar el anda, otros fieles aprovechan el momento de la detención para arremolinarse en torno a la imagen con la finalidad de tocar sus ropajes, untarla con flores (que luego guardarán todo el año

²⁰⁴ Carlos Bravo a definido la procesión como “[...] un recorrido alrededor de la iglesia y plaza municipal” de carácter festivo y religioso que culmina las celebraciones a un santo patrón o de un santuario (1994: 47-48).

²⁰⁵ Los cargadores en este día son siempre hombres que han de contar para ello con la autorización de los patrones de los gremios que en todo momento custodian la imagen. Éstos reciben las peticiones de decenas de vecinos durante el recorrido, privilegiando casi siempre las peticiones procedentes de los varones adultos. En varias procesiones me ha tocado ser testigo de como se expulsaban a los jóvenes, que con mucho trabajo se habían hecho un sitio bajo el anda, para dejar lugar a otros vecinos de edades avanzadas. Al respecto, los patrones de los gremios encargados de organizar y velar la procesión me dicen que no se trata de una cuestión de edad, si no de haber solicitado previamente el permiso para cargar la imagen.

en sus altares domésticos como símbolos de la bendición recibida) o tomarla una fotografía con sus celulares.²⁰⁶ Mientras los empujones y las disputas se suceden en el centro del cortejo, tanto la cabeza de éste (formada por las dos hileras de hombres que cargan los estandartes) como su cola (integrada por docenas de fieles que siguen a la imagen) permanecen inalterables, en silencio y a la espera de que se vuelva a reanudar la marcha. Por su parte, la gran mayoría de los devotos que se parapetan a los márgenes del recorrido a la espera del paso de la imagen portan en sus manos veladoras encendidas y flores frescas, y se van sumando a la cola del cortejo una vez que el santo ha pasado delante de ellos. De esta forma, a medida que la procesión avanza por la plaza de la población, más y más personas se van sumando a su parte posterior hasta que a su reingreso al atrio una auténtica marea humana la conforma. Finalmente, intentando controlar a los miles de devotos que participan en la procesión, los patrones de los gremios caminan durante todo el recorrido rodeando las andas sobre las que viaja san Diego, procurando evitar que la muchedumbre, en su afán por acercarse y tocar la imagen, provoque un accidente que acabe con el santo por los suelos (lo que equivaldría a una señal inequívoca de que algo malo está por suceder).



51. Los patrones rodean la imagen del santo durante la procesión para evitar cualquier accidente que pudiera acabar con ella por los suelos.



52. Los 33 estandartes, uno por cada uno de los 33 gremios de la población cargado por un varón escogido para tal tarea por el propio gremio, abren la procesión.

A tenor de la multitudinaria presencia de la comunidad en este evento, el sentimiento que expresan los vecinos de no poder faltar al momento más importante del año, y de la emoción que denotan los rostros y palabras de los asistentes, no resulta

²⁰⁶ Negroe y Fernández (1997) consideran que, a diferencia de las peregrinaciones, uno de los rasgos principales de las procesiones es que sus participantes guardan un orden específico.

aventurado afirmar que la procesión constituye el momento más álgido de la fiesta patronal. Durante el lento recorrido a pie que al unísono realizan niños, jóvenes, adultos y ancianos acompañando a san Diego, los vecinos de Nunkiní refuerzan sus sentimientos de unidad y pertenencia a la comunidad, la cual aparece representada en estos momentos por su principal símbolo sagrado. Sin embargo, a diferencia de lo que acontece en todas las poblaciones indígenas de la Península de las que tenemos noticias (Quintal, *op. cit.*: 348; Ruz, 2007), en Nunkiní las celebraciones en honor al santo patrón no concluyen con la procesión.²⁰⁷ Si bien hace varias décadas el día 13 de noviembre marcaba el punto y final de las fiestas del “novenario” en honor a san Diego (tras nueve días de fiesta en los que desfilaban 9 gremios), en los últimos treinta años la incesante demanda de los vecinos para crear nuevos gremios familiares y, en consecuencia, el incesante crecimiento de éstos, ha hecho de Nunkiní un caso excepcional dentro en el ámbito peninsular: que las fiestas patronales, con sus tradicionales gremios y las respectivas celebraciones sacras y profanas a cargo de éstos, se dilaten casi tres semanas más allá del “día grande” de la fiesta. Lo anterior no deja de ser motivo de orgullo para los propios vecinos, quienes achacan esta particularidad a dos motivos estrechamente emparentados: por un lado a la gran devoción y fe que le profesa todo el pueblo a san Diego y, por otro, a la gran cantidad de milagros y favores que éste ha dedicado a los habitantes de Nunkiní. Una vez más, constatamos como la figura sagrada de san Diego es invocada por los vecinos como principio y fin de cualquier explicación en torno a su fiesta patronal.

Además, dada la cercanía entre fieles y el símbolo sagrado que se da durante la procesión, ésta constituye un momento propicio para interpretar la voluntad del santo en relación a cualquier situación polémica o novedosa que vive la comunidad. De esta forma, cualquier incidente que pudiera acontecer durante el recorrido será inmediatamente interpretado por los vecinos como una señal enviada por san Diego para mostrar su posición. Un ejemplo que ilustra a la perfección lo anterior aconteció a la conclusión de la procesión del año 2009. Ese año un sacerdote recién llegado a Nunkiní quiso que el santo, tras la procesión, fuese depositado en la tarima que se había instalado en el atrio para oficiar la misa y que recibiera allí la adoración de sus fieles, en lugar de seguir la tradición local de acomodar la imagen en el interior de la iglesia. No

²⁰⁷ A diferencia de lo que se acostumbra en Nunkiní, Quintal apunta que la procesión constituye el punto culminante de las celebraciones patronales y que, por esa razón, “se efectúan el último día y es el cierre final de todas las festividades” (*ibídem.*).

contaba el sacerdote que ante el peso de los cargadores y de la propia imagen la tarima colapsaría, tal y como así pasó, y de no ser por la rápida reacción de aquéllos, que se retiraron con la imagen en cuanto escucharon el primer crujido de las tablas, la imagen hubiese acabado por los suelos. Este episodio fue muy comentado durante los siguientes días en toda la población, tanto en las comidas de los gremios que siguieron a la procesión como en decenas de conversaciones cotidianas entre familiares y vecinos. Todos achacaron la rotura de la tarima al deseo del santo por mostrar al nuevo sacerdote (*“el padre es nuevo y no lo sabe que le gusta estar dentro”*) que *“no quería estar afuera después del procesión, así, a él le gusta estar dentro [de la iglesia] como es la tradición de acá”*; o como dijo el socio de un gremio: *“no le gusto [a san Diego] que alguien de fuera viniera a cambiar la tradición que tenemos acá sin consultar a nadie”*. Sin embargo, no todos en Nunkiní compartían esa interpretación. Para los miembros de una familia que ese mismo año se habían visto perjudicados por la denegación de un permiso para organizar una corrida de toros en la plaza de la población, por parte del Consejo de Patrones de Gremios, la interpretación fue bien distinta. Para varios de ellos el incidente se explicaba porque: *“ese san Dieguito da muchas señas cuando algo no le gusta. Puede ser que quería la plaza de toros y su corrida, así, pero como no dejaron que se haga se enfadó”*. Sea cual fuera la explicación que se hiciera del incidente, el hecho es que se vio como una señal enviada por el santo patrón, quien utilizó sus poderes y la cercanía de sus fieles durante la procesión para dar pública muestra de sus deseos. En lo que todos se mostraron de acuerdo es en señalar que se trató sólo de un aviso. Muy distinto hubiera sido todo si la imagen del santo hubiese acabado por los suelos. Todas las personas con las que hablé al respecto coincidieron en apuntar que lo anterior hubiese augurado que *“alguna desgracia iba a pasar en el año”*. Por suerte el santo se mantuvo sobre su anda, lo que significó que la comunidad podría estar tranquila y esperar un año sin sobresaltos.

La procesión concluye tradicionalmente con la entrada del santo a la iglesia de la población. Una vez allí es depositado sobre sus andas delante del altar para que los fieles puedan pasar a felicitarle por su cumpleaños y recibir su bendición. Para ello, los patrones de los gremios se encargan de colocarlo y de organizar en dos filas a los cientos de vecinos que esperan acercarse y tocar la imagen. Mientras tanto en el atrio de la iglesia se desata la locura, pues una vez concluida la procesión e imbuidos del fuerte espíritu de sacralidad que ha dejado el santo a su paso, todos los vecinos que hubieran formulado la promesa de realizar el *máatan* (regalar) entre sus vecinos proceden a dar

debido cumplimiento a su sagrada obligación. En consecuencia, en todos los rincones del atrio de la iglesia se forman corrillos de gentes que, entre gritos y empujones, rodean a las familias que cumplen con sus promesas de regalar a la comunidad desde alimentos hasta camisetas o trastes de cocina; también los hay que corren de uno a otro grupo y pugnan por obtener alguno de los heterogéneos regalos, de comida (roscas de pan, cochinita pibil, carne asada), ropa, utensilios de comida, adornos para la casa o bolsas de tela para la compra, que reparten aquellos vecinos con promesas que cumplir. Así, el fin de la procesión marca un periodo de algarabía, comunión y repartición colectivas, en el que algunos vecinos emulan las acciones que distinguieron al santo patrón en vida, como agradecimiento a los favores que han recibido de él. Una vez más, la imagen del atrio completamente lleno de vecinos regalando y recibiendo indistintamente, se ofrece como la constatación irrefutable de la vigencia de san Diego en la cotidianeidad comunitaria. A pesar de lo anterior, no todos parecen disfrutar de estos instantes de locura colectiva. Son muchas las voces, sobre todo por parte de los vecinos más veteranos, que protestan ante la falta de orden en las reparticiones y añoran los tiempos pasados en los que, aunque de forma más humilde, el *máatan* alcanzaba para todos los presentes: *“de antiguo no más se daba una rosca de pan a cada quien. Cuando salía uno de la iglesia después del procesión, uno por uno lo iban dando roscas por los que tenían hecha su promesa al patrón”*. Actualmente, cada año los más jóvenes imponen su mayor fuerza bruta para abrirse paso a empujones y ser los primeros en recibir los mejores regalos, dejando a la gente de mayor edad sin posibilidades de recibir nada. El sentir general se resume en lo dicho por un anciano al que casi tiran al intentar hacerse con una ración de carne asada: *“los chamacos no respetan nada ni a nadie cuando están buscando su regalo, todo lo quieren y no miran que hay personas mayores”*. Por eso, algunas familias con muchos años de experiencia en cumplir sus promesas en el atrio comentan que no comienzan a regalar nada hasta que sus vecinos no han formado una fila, *“si no, no hay manera, es un abuso que los chamacos y los jóvenes llegan corriendo y empujando. No los dejan a los mayores que agarran nada, todo se lo llevan ellos y así no se vale”*. De cualquier forma, en apenas quince minutos todas las familias que así lo habían prometido concluyen de entregar sus regalos entre sus vecinos. Quedan todos así imbuidos de un fuerte sentimiento de satisfacción y felicidad por haber sido capaces, un año más, de cumplir a cabalidad con los compromisos adquiridos con san Diego.

En la actualidad, aunque son mayoría las familias que optan por continuar repartiendo las tradicionales rosquillas de pan sin levadura, como las que lleva la imagen del patrón colgadas de sus brazos mientras dura la fiesta, cada año aumenta el número de vecinos que prefieren cambiar y regalar alimentos mucho más elaborados y costosos, así como diversos bienes tales como ropa, adornos o trastes de cocina, siempre con la efigie de san Diego, la fecha en que se da cumplimiento a la promesa y el nombre y los apellidos de la persona o la familia que cumplió con la promesa escritos en algún lugar visible. Para explicar estos cambios y el aumento de los costos que asumen las familias para dar cumplimiento a sus promesas, muchos de los fieles alegan que por tratarse de promesas de carácter vitalicio que han de cumplir cada 13 de noviembre, intentan regalar algo diferente cada año.²⁰⁸ Sin embargo, tampoco debemos desestimar el hecho de que en función de lo que regalan tras la procesión, muchas personas aspiran a conquistar el reconocimiento de sus vecinos y a alcanzar cierta dosis de prestigio dentro de su comunidad. Prestigio que consiguen no sólo por el valor monetario que pudiera tener lo que regalan a sus vecinos, sino también por el hecho de hacerlo puntualmente, lo que a los ojos de sus vecinos les exhibe como puntuales cumplidores de las promesas vertidas ante el santo patrón y, por tanto, gentes confiables y respetuosas de las tradiciones locales. De igual forma, existe la creencia de que si a la hora de formular una promesa ante san Diego el solicitante ofrece reponer el favor recibido con algo que implique un mayor trabajo o gasto para él y su familia, aumentan las posibilidades de ser escuchado por el numen. Asimismo, cuando lo que se está solicitando es un milagro de carácter urgente que conlleva la superación de una crisis familiar grave, como sería la curación de un familiar muy enfermo o ayuda para que un cabeza de familia desocupado encuentre trabajo, se considera apropiado retribuir (y propiciar) el favor del santo mediante el ofrecimiento a la comunidad de una guiso de los considerados festivos. Por supuesto que también condiciona mucho la naturaleza de lo que una familia ofrece las posibilidades de cada hogar, lo que no impide, por ejemplo, que una familia de humildes campesinos pueda criar un cerdo durante todo el

²⁰⁸ Recordemos que el origen de estas promesas de carácter vitalicio suele estar en la solicitud de una o varias peticiones poco precisas e intemporales, como serían conservar la buena salud de los hijos (“*que no se enfermen y sigan con salud*”), o la protección de los animales de los que depende el sustento familiar (“*que no se mueran y críen bien mis ganados*” o “*para que cuide los cerdos que no se enfermen y se los vayan a robar*”). Dichas promesas suelen ser hechas por los jefes de familia, y han de renovarse cada año mediante la realización de un nuevo *máatan*. También suele ser habitual que el regalo de comida consista en ofrecer la carne de los animales que se crían y para los que se pidió la protección del santo.

año con el objeto de poder cumplir cabalmente con su obligación de regalar cochinita pibil el día 13 de noviembre en el atrio de la iglesia.

Para concluir con los actos puramente religiosos del día grande de la celebración, después de acompañar al santo en su recorrido por la plaza y de participar en la repartición colectiva de regalos, los fieles presentes en la plaza de Nunkiní irán desfilando de uno en uno ante la imagen de san Diego que ha sido depositada en el interior de la iglesia para dar debido cumplimiento así a la obligación que todo buen devoto tiene de asistir al aniversario del santo local y felicitarle personalmente. Para ello, nada más concluir la procesión y bajo la organización y cuidado de los patrones de los gremios que en todo momento rodean la imagen, los vecinos se van formando ante san Diego en dos filas paralelas que, a los pocos minutos, ya no caben en el interior de la iglesia y serpentean a lo largo del atrio. Son muy pocos los vecinos de Nunkiní que dejan pasar la ocasión de personarse ante san Diego el día de su cumpleaños para felicitarle y recibir directamente su bendición. Así, con flores en las manos y durante casi una hora y media, no cesan de pasar personas de todas las edades y condición ante la imagen. Como ocurre el día de la bajada del santo al concluir la misa, los gestos que los vecinos dedican al santo cuando se encuentran frente a él son siempre de reverencia, gran emoción y alegría. La sucesión de acciones que más repiten los devotos cuando les llega el turno de estar ante el santo son las persignaciones, las inclinaciones para besar o tocar sus ropas, untar los ramilletes de flores que cargan por todo su cuerpo (especialmente en aquellas partes que no están cubiertas) y, por último, despedirse persignándose una vez más. Una vez que todos los vecinos han terminado de pasar ante la imagen, es el turno de los patrones de los gremios, que pacientemente han rodeado la imagen y han surtido de flores a todas aquellas personas que hacían fila. Después de colocar al santo sobre una mesa a la derecha del altar, de uno en uno repiten el ritual de besar los ropajes de san Diego, untarle varias flores y persignarse.

Concluida la adoración de la imagen, las acciones religiosas que tienen al santo y a la comunidad en su conjunto como protagonistas concluyen. Después de varias horas dedicadas a honrar al patrón sagrado de la localidad en el centro físico de ésta, por toda la plaza y el resto de la población se ven vecinos felices, satisfechos e imbuidos de una sensación de orgullo. Estas sensaciones brotan de un doble sentimiento: por una parte del hecho de haber cumplido con sus obligaciones rituales como vecinos e “hijos” de san Diego, asistiendo y participando en las celebraciones de carácter comunitario para honrar, festejar y agradecer al numen en su aniversario su poderosa presencia

protectora y milagrosa en la comunidad. Además, todo lo anterior les permite sentirse bendecidos, un año más, por san Diego quien les retribuye de esa forma su sincera presencia en la plaza el día más importante de sus celebraciones. En este sentido, pese a la dificultad que tiene describir con palabras los sentimientos de las personas en este día, decenas de testimonios recogidos entre jóvenes, ancianos, hombres y mujeres vecinos de Nunkiní durante los diversos años en los que les he acompañado durante sus fiestas patronales avalan lo apuntado. Así, como don José (un milpero con 74 años a sus espaldas), muchas personas sienten que

“hoy [el 13 de noviembre] es el día más grande de la fiesta, porque es cuando todos en el pueblo venimos a felicitar a nuestro santito por su cumpleaños, así, vamos a darle gracias por su milagro que nos protege [a mi familia] hace tantos años. No podemos faltar, se pone muy bonito con toda la gente que viene para ver a san Dieguito y darle gracias por su milagro muy fuerte que ayuda a la gente que lo pide con fe”.

También don Dimencio, uno de los tres *h-meno’ob* que hay en activo a día de hoy en Nunkiní, asegura que a pesar de sus años y la dificultad con la que camina, no puede dejar de llegar a ver al santo patrón el día de su aniversario:

“me gusta mucho estar cuando el santo sale de la iglesia a bendecirnos a todos, así, nos da su protección si lo estamos viendo que sale... No falto, vengo cada año. Así está, eso es su santo milagro del san Diego, que nos cuida en el año en lo que hacemos, es nuestra fe que tenemos”.

O como asegura Abundio Haas (un joven de 18 años que trabaja como peón en Mérida):

“no importa que yo tenga chamba, para el 13 [de noviembre] tengo que llegar a estar con el patrón, así. Es día de fiesta grande, [...] porque es mucho lo que hace él por nosotros y tenemos que llegar a verlo y a pedir su bendición para el otro año”.

También doña Marcelina Uk (una mujer de 60 años, esposa de un campesino reconvertido en criador de puercos) piensa que es importante estar presente en la plaza en este día para, si se necesita, poder posteriormente ser ayudados durante el año por el santo patrón:

“tenemos que estar acá [en la plaza] con el patrón para que nos ayuda a curar nuestras enfermedades, que no se mueran los cochinos que cría en el terreno mi marido, para que estemos bien y no nos enfermemos nuestros nietecitos, así, y dar las gracias porque uno de mis hijos se gana la plaza para policía de Campeche”.

Finalmente, también el temor a ser castigado por el santo si no se asiste a su fiesta ayuda a que algunos vecinos no dejen de asistir a la plaza el 13 de noviembre. Así, una mujer que fue castigada siendo joven por san Diego debido a que faltó a su palabra de salir el día de la fiesta a bailar en la vaquería, me comenta que:

“por eso ahora no digo nada, tengo miedo. Cada año voy y salgo a su fiesta de san Dieguito en abril y en noviembre, así. Porque tiene mucho milagro ese santito nuestro, ya me lo tiene enseñado así ¿Cómo no lo voy a creer a san Diego así?”.

En este día, toda la felicidad que sienten los vecinos en comunión, tras haber cumplido con las celebraciones de su santo patrón, se traslada después a las viviendas. Son muchas las familias que con motivo del 13 de noviembre reúnen a todos sus integrantes (hasta aquellos que ya no residen en Nunkiní) en casa de los abuelos o padres, para allí degustar todos juntos el apreciado relleno negro (*booxká*) o relleno blanco (*sakká*), típico de las celebraciones más señaladas, que desde la noche anterior han cocinado las mujeres. La comida se acompaña, además, de varias cervezas que hasta las mujeres de la familia degustan junto a sus maridos, hijos y nietos. Estas reuniones, prolíficas en bailes, chanzas y risas, escenifican a la perfección el regocijo que envuelve a los nunkinienses por haber celebrado por todo lo alto otra onomástica de san Diego. Con el paso de las horas y la caída de la noche, el ambiente festivo no decae y no es difícil encontrarse con mujeres que, por única vez en todo el año, se retiran de las reuniones familiares dando traspiés a causa de las cervezas tomadas durante el día.

Pero no sólo en los domicilios continúa la fiesta. Durante toda la tarde y parte de la noche del 13 de noviembre, la plaza de la población ha dejado de ser el centro religioso de la población que fue durante la mañana, para reconvertirse en un gran espacio festivo, donde se llevan a cabo actuaciones en vivo de grupos musicales en dos escenarios montados *ex profeso* en el extremo sur del zócalo, y venta de cerveza en varias barras instaladas al aire libre hasta pasada las once de la noche. Así, no sólo los

jóvenes, sino familias enteras con niños y ancianos cargan desde sus hogares con sillas de plástico y comida con el fin de sentarse en el atrio de la iglesia y debajo del gran ceibo que hay en el extremo sur de la plaza, para disfrutar de las actuaciones musicales en vivo junto a familiares y vecinos. Durante este día se permiten rompen los convencionalismos sociales que hay sobre el consumo de alcohol en público, y hasta las mujeres de más edad se dejan ver tomado cervezas y bailando alegremente con sus maridos, compadres e hijos en el espacio público por antonomasia que es la plaza del pueblo. A esta relajación de las costumbres ayuda, en gran medida, el hecho de que la venta de cervezas y la tardeada se hagan a beneficio de la parroquia, por lo que los vecinos justifican su asistencia y el hecho de que estén consumiendo cerveza en que: *“hoy todo el dinero que se gasta es para san Dieguito, por eso no es malo salir a tomar las cervezas en este día, no nos va a castigar [el santo] porque es su cumpleaños y lo estamos festejando”*. Lo anterior no quita que varios vecinos expresen públicamente su desaprobación por el alto grado de ebriedad que alcanzan algunos hombres y los desfiguros que hacen en la plaza a medida que va adentrándose la noche. *“De antes no era tanto pero ahorita, puro tomar hace la gente. No se recuerdan el motivo real de la fiesta que es festejar a san Diego. Ahorita no respetan nada, no más hacen sus pleitos allá, dicen malas palabras delante de las familias que hay en la plaza. A mí no me gusta así, por eso cuando acaba el procesión ya no salgo mucho”*, me explicaba muy molesto don José Chan, un anciano campesino de casi 80 años, cuando le preguntaba el por qué no había salido con su mujer al baile.

Al constante ir y venir de gente entorno a los dispendios de cerveza y los escenarios donde actúan los grupos locales de música cumbia desde las cuatro de la tarde, hay que sumar un buen número de vecinos y personas llegadas de las comunidades aledañas, que aprovechan la tarde para salir a pasear con sus familias entre los numerosos puestos que se han instalado en la plaza con motivo del día grande de la fiesta. Así, decenas de vendedores ambulantes locales y de feriantes llegados de poblaciones vecinas, y hasta de Mérida, se han ubicado ocupando todo el espacio central de la plaza. Mayoritariamente se trata de negocios familiares donde es posible adquirir casi de todo: ropa “moderna”, gorras de los equipos de béisbol americano, trastes de cocina, un sin fin de insumos de plástico, maquillaje, vídeos y CDs de música pirata y un gran surtido de juguetes para niños y niñas. A los comercios se suman los puestos con atracciones mecánicas, maquinitas con juegos electrónicos, futbolines y

varios lugares donde se despacha comida. El cambio tan marcado que experimenta el espacio de la plaza ayuda a remarcar lo extraordinario de esta jornada.



53. Un momento de la multitudinaria procesión: el reingreso al atrio de la imagen.



54. Con la imagen instalada en el interior de la iglesia comienza su adoración, en la que participa toda la comunidad.



55. Una vez ha concluido la procesión, por todo el atrio muchas familias cumplen sus promesas mediante la entrega de regalos a los presentes. Es el denominado *máatan*.



56. Durante la procesión son continuas las muestras de devoción por parte de los vecinos de Nunkiní, haciéndose patente la trascendencia del momento.

El final de las fiestas: despedida y subida del santo patrón a su nicho.

La tarde del día dos de diciembre, después de que por la mañana el último gremio haya regresado con sus estandartes y banderas a la vivienda de su patrón, tiene lugar en la iglesia de Nunkiní la última misa en honor a san Diego; o como suelen nombrarla los vecinos: “la despedida del santito”. Esta ceremonia marca cada año el final de las fiestas patronales. Pero además de la celebración “oficial” de esta misa, oficiada por el representante local de la iglesia católica, a su conclusión se realiza otro ritual de naturaleza popular que tiene por objeto permitir que todos los fieles que así lo deseen puedan despedirse de san Diego antes de que sea devuelto a su “casita”, en el nicho más

alto de la iglesia.²⁰⁹ Para ello, una vez que ha concluido el oficio religioso, varios patrones de gremio presentes en la iglesia cargan con la imagen para colocarla sobre su anda y posteriormente situarla delante del altar. Una vez allí, y tras organizar a los fieles en dos filas, los vecinos comienzan a desfilar una última vez ante san Diego para, según me explicaba doña Felina Chí (mujer casada de 72 años) en la misma iglesia: *“darle gracias al santito porque otro año estamos todos en su fiesta, así, porque tenemos salud para festejar con la familia y que todo ha salido bien en este tiempo. No más le decimos que hasta el año que viene, si Dios quiere, volvemos a estar aquí”*. También en esta ocasión son muchos los fieles que traen flores desde sus casas para untar con ellas el cuerpo del numen y, posteriormente, llevárselas de nuevo para depositarlas sobre sus altares domésticos como símbolo de haber recibido la bendición del santo (o, en determinados casos, utilizar como medicina). Para aquellos que no traen flores consigo, los patrones de los gremios desarmarán los numerosos arreglos florales que le han sido ofrendados al patrón durante los últimos días y repartirán entre los que aguardan su turno en la fila las flores que hayan podido rescatar y todavía se conserven frescas. Se dan casos de vecinos que, a pesar de tener ya flores impregnadas del poder del santo (recogidas después de la bajada del santo o el día grande de la fiesta) en sus viviendas, vuelven a llevarse otras, bien porque las necesitan como medicina, bien para regalárselas a algún familiar que no haya podido asistir a la fiesta.

Una hora después de iniciado la “adoración” de la imagen, cuando ya todos los vecinos presentes han terminado de despedirse cara a cara del santo, los mismos patrones que durante todo este tiempo estuvieron custodiando y rodeando la imagen se acercarán a la imagen y harán lo propio. Acto seguido, entre varios patrones de gremio (siempre varones) y algún otro vecino que ha pedido permiso para participar, cargarán las andas y, rodeados de un buen número de vecinos, iniciarán el último recorrido de la imagen desde el interior de la iglesia hasta depositarla en su nicho, en la parte más alta y central de la pared que se encuentra detrás del altar. Para ello abandonan la iglesia por su puerta principal y recorren una parte del atrio hasta llegar a las escalinatas de piedra que hay en la pared norte del templo. Por ellas asciende todo el cortejo, encabezado por

²⁰⁹ Como suele ser habitual en Nunkiní, a pesar de que la iglesia está absolutamente abarrotada y no hay un solo asiento libre, numerosas familias van llegando durante el transcurso de la misa y esperan sentados sobre el arriate de alguno de los inmensos árboles que hay en el atrio a que la ceremonia finalice. En el caso de las mujeres, es común que las que llegan tarde permanezcan de pie junto alguna de las tres puertas del edificio para seguir desde ahí la misa, mientras que sus maridos se suman al grupo encargado de reventar voladores. En cuanto las campanas repiquen anunciando el final de la misa, todos los que estaban en el atrio se apresuran a colocarse a la fila que les llevará a despedirse de la imagen.

los diez o doce hombres que transportan las andas sobre las que viaja la imagen de san Diego, los patrones gremieros que les rodean durante todo el trayecto e inciencian la imagen con copal (*pom*) y varias docenas de vecinos que han optado por acompañar a san Diego hasta su nicho (la mayoría de los que participaron en la adoración se han ido marchado a sus hogares o permanecen en el interior de la iglesia o en el atrio conversando relajadamente). Al llegar al final de las escaleras y ante la entrada de la estancia donde se encuentra el portón que da acceso a la parte trasera del nicho, el cortejo se detiene. Entonces varios de los patrones se adelantan para ir abriendo las dos puertas metálicas que dan acceso al pasillo que conduce al nicho y extender sobre él un petate (*pop*)²¹⁰ ajedrezado para que la imagen sea depositada sobre él y nunca toque el suelo. Seguidamente, otros dos patrones levantan la imagen de su anda y la introducen en volandas en la estancia para, inmediatamente, meterla por el portón que la conducirá hasta su nicho.

Ya con la imagen dentro del estrecho pasillo que la conduce hasta su nicho, la estancia se abarrota por los integrantes del cortejo que se han introducido en ella para no perderse los últimos instantes de la imagen antes de que ésta sea encerrada en su nicho y ya no sea posible verla más que en lo alto de la iglesia. En ningún momento se cesa de incensar la imagen, pues como me comentaba el cargador del incensario: *“ese humo del pom es muy del gusto del santito, así, por eso lo estamos quemando hasta que ya lo cerramos su puerta porque ya no lo va a oler más hasta el próximo año y se queda un buen recuerdo de su fiesta”*. También muchos de los presentes llevan veladoras encendidas en sus manos. En el corredor hasta cuatro de los patrones de gremio más veterano manipulan los ropajes de la imagen, así como sus implementos: la rosa dorada de su mano izquierda, la gran cruz que lleva en la derecha y la gran aura que porta sobre la cabeza. También retiran con sumo cuidado las joyas que le han sido colocadas sobre su cuello o manos por parte de sus fieles durante los últimos días de la fiesta como pago a las promesas que le fueron hechas, para depositarlas después junto al resto de sus alhajas en la caja fuerte que el santo tiene en Calkiní. Cuando todas las operaciones

²¹⁰ Estos petates son tejidos a mano con fibras de un bejuco especial que traen desde Nacajuca, Tabasco, denominado *poop*, y cuyo ajedrezado es coloreado con palo de tinte (*chac-xiu*); son regalados cada año a san Diego por un colectivo de artesanías locales. La costumbre de colocar a las imágenes sagradas sobre o envueltas en petates data de la época prehispánica y sigue siendo una práctica muy habitual en todo el mundo maya. Así lo pude constatar durante mis trabajos de campo en la región serrana fronteriza de Chiapas y Tabasco, cuando en las visitas de santos patrones entre poblaciones choles vecinas, las imágenes eran siempre transportadas envueltas en petates colmados de flores. También lo han documentado los trabajos de Perla Petrich (2006) y Paola García en Guatemala (2006), en cuyas imágenes aparecen los santos colocados sobre petates.

anteriores han concluido, la imagen es empujada poco a poco hasta el otro extremo del pasillo de forma que quede bien colocada en su nicho y pueda ser visible desde el interior de la iglesia. La operación concluye con el cerrado del portón metálico y la colocación de un candado de grandes dimensiones sobre su cerrojo, cuyas llaves le serán entregadas al párroco para su custodia. A modo de despedida, y como una forma de comunión entre los patrones de los gremios, los 20 integrantes de este colectivo que han estado presentes en el último ritual de despedida de san Diego se reparten y comen conjuntamente las roscas de pan que el santo llevó colgadas de sus brazos durante la fiesta patronal. Sólo hasta el quinto año de asistir a esta ceremonia fui invitado a compartir con ellos un pedazo de este pan, el cual, según me aseguró don Pedro Ek, *“tiene el milagro del santito, así. Lo comes y está difícil que te enfermas, por eso lo llevas a tu familia un poco para que ellos lo prueban”*. Así pues, incluso hasta después de haber sido devuelto al lugar desde donde durante el año guarda y rige los destinos de los habitantes de Nunkiní, san Diego reparte su bendición y se encarga de proteger a aquellos individuos que, por su papel al frente de los gremios, resultan claves en el mantenimiento del complejo festivo y ritual comunitario que anualmente se reedita para la conmemoración de su aniversario.



57. Los patrones y socios de los gremios son quienes se encargan de llevar de regreso al santo a su nicho, dando así por concluidas las fiestas patronales.



58. Acenso de la imagen a su nicho por la parte trasera de la iglesia.



59. Entre una densa nube de copal, los patrones de gremio más veteranos se encargan de acomodar a san Diego en su “casa”, donde permanecerá hasta su siguiente fiesta.



60. Como sucediera desde la época prehispánica, las representaciones sagradas se colocan siempre sobre petate (poop) para evitar que toquen el suelo.

La Feria de la primavera en honor a san Diego.

La última de las celebraciones de carácter comunitario en honor a san Diego de la que nos vamos a ocupar acontece entre el martes de pascua y el miércoles de la semana después. Durante esos ocho días se lleva a cabo la denominada “Feria en honor a san Diego”, cuyos principales atractivos son la celebración de corridas de toros en la plaza de la población en un ruedo o “tablado” (*kanché*) construido por los propios vecinos a partir de maderas del entorno, los bailes populares animados con grupos de música tropical o de cumbia, así como el tradicional baile de “la vaquería” con que se inaugura la Feria. De hecho, a diferencia de lo que ocurre con las fiestas patronales o “novenario” que se desarrolla a lo largo de todo el mes de noviembre, la Feria, a pesar de ser en honor a san Diego, es considerada por todos los vecinos como una celebración en la que tiene un mayor peso la parte “profana”²¹¹ y de divertimento que la vertiente “religiosa”.

²¹¹ Se trata, en este caso, de una categoría absolutamente *emic*, pues son los propios carteles que cuelgan por toda la comunidad promocionando la feria los que distinguen entre las actividades “sagradas” (gremios, misa, procesión) y “profanas” (corridas de toros, conciertos, vaquería) de la misma, aunque en última instancia sea la figura de san Diego el motor de todas ellas (“*siempre la fiesta se hace en honor a san Diego, eso no hay duda*”, comentaba un vecino). Para la época colonial Nancy Farriss detectó la presencia de estas dos vertientes en las fiestas patronales: “las fiestas iban encaminadas tanto a entretener

Lo anterior se debe, en gran medida, a la preeminencia que durante los días de fiesta acaparan tanto los bailes como las corridas de toros que se desarrollan en el “tablado” erigido en el costado sur de la plaza, junto a la iglesia. Frente a frente, unidos ambos en el espacio central y más importante de la localidad, iglesia y ruedo taurino se erigen en los dos símbolos que representan la naturaleza de este periodo festivo y lúdico impregnado de un fuerte contenido religioso.

Cabe subrayar, además, el hecho de que estamos ante un caso excepcional pues, a diferencia de lo que es norma habitual en las poblaciones indígenas de la península de Yucatán (Fernández, 1995; Quintal, 2003; Terán y Rassmusen, 2005; Lizama, 1997; Ruz, 2007), en Nunkiní no se hace vaquería, ni se levanta el tablado, ni se llevan a cabo corridas de toros con motivo de la fiesta patronal. Éstas actividades únicamente se realizan con motivo de la mencionada “Feria” que transcurre durante la semana de pascua.²¹² Las explicaciones que dan los vecinos de Nunkiní en relación al por qué se festeja en dos ocasiones durante el año a san Diego difieren mucho entre sí. Algunas personas alegan motivos que permiten entrever una reinterpretación de carácter local de la hagiografía del santo patrón, pues indican que en la Feria de abril se hace para conmemorar su nacimiento y la fiesta patronal de noviembre es para hacer lo propio con motivo de su muerte (Chuc Uc, 2008: 63). Los más pragmáticos, por el contrario, alegan causas de índole estrictamente comercial para explicar la existencia de estas dos fechas. A grandes rasgos, los argumentos de este grupo son que antiguamente (entre 80 y 100 años) la corrida, la vaquería y los bailes populares se celebraban en el marco de la fiesta patronal de noviembre, *“pero como no siempre era fiesta cuando se hacía algunos años no llegaba mucha gente”*. Ante esto, y para que la mayor cantidad posible de vecinos pudiesen estar presentes y participar en las actividades recreativas propias de las fiestas de los santos patronos, las autoridades optaron por trasladar todos los eventos de carácter festivo a la semana posterior a Semana Santa, no laborable en toda la

como a honrar a los santos”, remarcando las “objeciones” hechas por algunos obispos ante los elevados dispendios que las comunidades hacían en “estos entretenimientos profanos” (refiriéndose a las corridas de toros, bailes, representaciones teatrales, fuegos artificiales, convites, etc.) (1992: 491).

²¹² Un par de años, con motivo de la fiesta de noviembre, un grupo de vecinos se unió para organizar una o dos corridas de toros en el campo deportivo de Nunkiní, sin que éstas tuvieran mayor repercusión ni contaran con gran afluencia de público. Como dice la gente, en este caso el patrón de un gremio: *“la corrida es para abril, así es la tradición de acá, esos que lo hacen para noviembre no más quieren sacar su lana, por eso no va casi la gente”*. Lo que me corroboró uno de los organizadores de la fracasada corrida: *“estamos perdiendo dinero, la gente se queda gustando [viendo] los conjuntos en la plaza y tiene hueva de llegar hasta acá [el campo deportivo, que se ubica en una de las salidas del pueblo]”*.

Península.²¹³ Lo anterior es visto por muchos como algo que propiciaron la autoridad municipal y a la agencia de cerveza local, ya que ambos se benefician de la mayor asistencia de público a la Feria, pues se incrementan por igual las ventas de entradas a los bailes y el consumo de cervezas.

A pesar de la mencionada preeminencia de los aspectos profanos, lúdicos y mercantiles que posee la Feria para los nunkinienses, durante su transcurso tienen cabida también diversas celebraciones de carácter netamente “religiosas” que reproducen, a menor escala, el esquema de las que se realizan durante la fiesta patronal en noviembre, mismas que aquí ya hemos descrito. Por tanto, ningún vecino duda en señalar que el sentido último de la Feria sea honrar a san Diego. Así, con el fin de que el símbolo religioso imbuya de sacralidad este tiempo de fiesta, el martes posterior a la semana santa se lleva a cabo el descenso de la imagen del santo patrón desde su nicho para colocarlo a la derecha del altar, después de oficiarse una misa de bienvenida (tal y como sucede en noviembre). De igual forma, una semana después, cuando concluyen los festejos, el santo es devuelto a su “casita” tras una misa de despedida. Tal y como sucede en la fiesta patronal, durante el tiempo que la imagen pasa fuera de su nicho, en el mismo plano espacial que sus fieles de carne y hueso, se suceden los actos que caracterizan este periodo festivo como la vaquería, las corridas de toros, la entrada de gremios y los bailes y conciertos de música tropical, que se anuncian siempre “en honor a san Diego”. Es, en definitiva, la visible cercanía física y espiritual que mantiene el santo patrón con sus fieles durante este tiempo que la comunidad dedica a festejarle lo que realza su centralidad en todas las acciones festivas que se suceden, sin importar si son de signo religioso o profano. Por ejemplo, si bien las corridas y el ruedo son una actividad y un espacio consagrado al divertimento familiar, antes de la primera y de la última corrida dicho espacio se torna sagrado al celebrarse en él sendas misas y recibir, en el caso de la última corrida, a la imagen de san Diego que sobre sus andas recorre en procesión el ruedo repartiendo bendiciones entre los presentes.

²¹³ La Semana de Pascua es periodo no lectivo en todas las escuelas de la República Mexicana. Dado el elevado número de maestros de primaria y secundaria que residen en Nunkiní, y como muestra del enorme poder económico y político que tienen, algunos vecinos consideran que se tomó la decisión de desplazar la parte lúdica de la fiesta patronal (la corrida de toros y la vaquería) a este periodo feriado del año para que los “profes” pudieran disfrutar de ellas. Lo anterior se explica aduciendo que cuando éstas se realizaban en noviembre, muchos vecinos dedicados a la docencia no podían asistir por caer los festejos en días entre semana y tener ellos que acudir a trabajar fuera de Nunkiní. Además se apunta que en noviembre es más frecuente la lluvia que provocaba la suspensión de la corrida, mientras que en abril, en plena época de secas, la lluvia no supone problema alguno.

Siguiendo con las celebraciones de carácter religioso que conforman la feria de abril hay que mencionar que el domingo es considerado el día “grande”, pues en dicha jornada tienen lugar una multitudinaria misa en el atrio de la iglesia en honor a san Diego. Al concluir siguen la procesión de la imagen en torno a la plaza de la población, la posterior entrega de regalos (*máatan*) de diversa naturaleza por parte de los vecinos que dan cumplimiento así a las promesas formuladas al santo y, al concluir, la posterior “adoración” de su imagen por parte de todos los fieles que en esta jornada abarrotan la plaza de la localidad. En este sentido, en muy poco se diferencia este día del 13 de noviembre (el día más importante de la fiesta patronal), a excepción de la corrida de toros que se lleva a cabo por la tarde en el ruedo levantado en la plaza. A pesar de que todos los actos religiosos que se celebran durante la feria replican los mismos esquemas que los de las fiestas patronales, todos los vecinos de Nunkiní subrayan el carácter mucho más lúdico de aquella. Por ejemplo, un joven informante de 22 años aseguraba que para la Feria

“se pone más buena la pachanga que para noviembre. En abril diario es puro relajo por acá: hay los bailes de conjuntos grandes, hay la corrida, hay la venta de cerveza, de todo hay. Se pone mejor que en el novenario de noviembre, así, que es más de lo religioso: puro gremio y pura misa para el santito se hace”.

En este mismo sentido, una pareja de hombres emparentados encargados de levantar una parte del tablado (un palco) donde se celebran las corridas de toros, confirmaban la percepción del anterior informante de la siguiente forma:

“En la feria es diferente, no es tan importante lo religioso. Si hacen gremios pero son pocos y no tienen tanta importancia, no llega tanta gente. La gente se preocupa más por estar en las corridas, en la vaquería y en el baile que hace el martes la parroquia. Pero acá todo se hace en honor de san Dieguito también, eso no hay duda”.

Pero además del carácter eminentemente profano que los propios vecinos de Nunkiní conceden a la celebración de su feria, sobre todo cuando la contraponen a la fiesta patronal del mes de Noviembre, hay que destacar que algunos naturales critican el giro eminentemente comercial que aquella ha dado en los últimos años. Por ejemplo, un anciano de 78 años me aseguraba que

*“la de abril es más comercial, por eso la hacen en ese tiempo: porque hay más calor, hay más sol, son vacaciones para los maestros, son las secas y casi no hay trabajo en el campo...hay más gentes sin nada que hacer. Por eso ganan más dinero los que venden la cerveza. Por eso digo que mezclan lo religioso y lo comercial: dicen que es para el santito lo que hacen, pero no más están pensando en cuánto [dinero] van a ganar en la Agencia [de cervezas] en el Palacio [municipal]... lo religioso no les importa”.*²¹⁴

Una muestra del menor peso que tiene lo religioso durante la Feria lo encontramos en la escasa relevancia que tienen los gremios durante el lapso de tiempo en que se suceden las celebraciones. Durante los ocho días de fiesta únicamente desfilan tres gremios: dos de ellos lo hacen también en noviembre (los días 12 y 13 respectivamente) y sólo uno lo hace exclusivamente con motivo de la Feria. A pesar de que el sistema de trabajo y celebración que siguen los gremios para el mes de abril replica el modelo que ya hemos descrito para la fiesta patronal, sus festejos resultan mucho más sencillos y menos vistosos. Por ejemplo, las tradicionales procesiones de estandartes y banderas entre la vivienda del patrón y la iglesia transcurren a penas seguidas por unos pocos vecinos; también el número de estandartes y banderas que sacan los gremios resulta menor que en los desfiles que tienen lugar en noviembre. Lo anterior porque, en palabras de don Jesús Chan Uchí, uno de los socios del gremio de campesinos que desfila el jueves de la Feria y el día 11 de noviembre: *“para la Feria las mujeres no llegan a cargarlos, así, por eso los que están más viejitos los dejamos en la casa y solo llevamos los más nuevos”*. El motivo de que no lleguen las mujeres encargadas de cargar los estandartes es que: *“están todos en la plaza gustando la corrida con sus maridos y con los hijos, nadie quiere llegar hasta acá para cargar el estandarte, no más pura familia lo hace”*. Otros socios me comentan que son diferentes los estandartes y banderas que sacan en las procesiones de abril y de noviembre, pues dependerá si es promesa para abril o para el 11 de noviembre, día en que desfila su gremio en la fiesta patronal.

²¹⁴ Podríamos aplicar a Nunkiní lo apuntado por Mario Ruz en su estudio sobre diversas poblaciones indígenas del estado de Campeche en el sentido de que “es claro que conforme las fiestas gozan de mayor prestigio y afluencia, los componentes no sacros (y el interés económico a él asociado) parecen primar en ciertos espacios y momentos, con independencia que a nadie escapa que es el santo el que da razón de ser a la fiesta” (2007: 301). Este sería el caso de los bailes populares, la feria de artesanía o las corridas de toro que se llevan a cabo en la plaza central de la localidad durante los días de la Feria.

Asimismo, para los dos gremios que duplican sus festejos en noviembre y en abril, tener que reeditar dos veces al año los cuantiosos gastos que ello exige resulta un auténtico quebranto para sus precarias economías. Por ello no se cansan de solicitar ayuda al Palacio Municipal, que es quien les solicitó hace muchas décadas que desfilaran para dotar de contenido religioso a la Feria. El mismo don Jesús apunta que: *“el Palacio sólo está ayudando pagando la charanga [el conjunto de música que acompaña los estandartes] y nosotros pagamos los voladores, la misa, los animales para la comida, el maíz que utilizamos para la tortilla y para el máatan del saká... es mucho gasto y trabajo lo que hacemos, casi gastamos todo el dinero de nuestra caja”*. Además, a diferencia de lo que pasa en noviembre, durante la Feria los gremios no tienen la oportunidad de realizar tardeadas o ventas de cerveza con las que recuperar algo del dinero invertido, pues durante las tardes-noches todos los vecinos se reúnen en la plaza de toros y sus inmediaciones: *“no tenemos como recuperar una parte del dinero que gastamos; en noviembre hacemos nuestra venta de cerveza y algo se recupera, así. Pero ahorita no se puede vender nada porque están todos en la plaza gustando la corrida y no llegaría ninguno hasta acá”*. El resultado es la celebración de unos gremios testimoniales, en los que el *t’oox* (repartición) de comida entre los vecinos que acompañan el regreso de los estandartes y las banderas a la vivienda del patrón resulta mucho menos succulento que el que se realiza en noviembre (en lugar de tacos de cochinita sólo se ofrece, atole agrio), y el colorido de las procesiones se reduce debido al escaso número de estandartes y acompañantes que las conforman. A pesar de todo, los miembros de los gremios con los que hablo se muestran muy orgullosos y felices de poder honrar a san Diego también en abril: *“el Palacio debería echarnos más la mano y apoyarnos más...pero así estamos acostumbrados nosotros desde que estamos chicos; es nuestra fe y nuestra tradición. Lo hacemos con gusto porque así es nuestra fe para el san Dieguito, que nos ayuda mucho y siempre está mirando por todos nosotros”*. Esta satisfacción se escenifica en la comida conjunta de relleno negro que realizan todos los socios del gremio y sus familiares una vez que han concluido sus obligaciones rituales hacia el santo patrón y la comunidad. El motivo que esgrimen los socios más veteranos para asumir este doble gasto es que, hace ya varias décadas, cuando el Palacio solicitó gremios voluntarios para desfilan en abril, la madre del actual patrón se ofreció y *“hasta la fecha lo seguimos haciendo porque es nuestra fe para con el santo”*.

A pesar de que el elemento religioso parezca, en cierto sentido, relegado durante la Feria de abril, ésta viene a cumplir importantes funciones sociales dentro de la comunidad. En este sentido, la fiesta de abril constituye un importante tiempo de interacción social entre los vecinos de Nunkiní y los de poblaciones vecinas,²¹⁵ así como también representa el momento de divertimento y esparcimiento colectivo más señalado del año, en el cual todos los vecinos comparten un espacio y se olvidan por unos días de sus diferencias y preocupaciones cotidianas. Todo lo anterior, a su vez, viene simbólicamente auspiciado por la figura sobrenatural por excelencia de la localidad: san Diego de Alcalá, en cuyo nombre se organiza la fiesta y todo lo que en ella sucede. Religiosidad y esparcimiento aparecen de esa forma estrechamente fusionados en los espacios centrales de la comunidad, transformados para la ocasión (donde está la iglesia se levantan tanto el “tablado” como los diversos puestos con atracciones, comida y venta de ropa y plásticos) durante la semana en que transcurre la Feria. Y es que un buen número de las celebraciones “profanas” que tienen lugar en este tiempo constituyen elementos “tradicionales”, presentes en cualquier fiesta patronal del ámbito maya peninsular. Así, el gusto por la vaquería o las corridas de toros durante las celebraciones religiosas resultan en un sentimiento compartido por los miembros de la etnia maya peninsular quienes, expresan así un mismo sentimiento y una forma particular de expresarlo (Lizama, 2007: 78).

²¹⁵ De hecho, los días de celebración en los que se congregan tantas personas de poblados distintos en el espacio de la plaza son los preferidos por los jóvenes de Nunkiní para salir a interactuar y relacionarse con otras personas de su misma edad y sexo, no siendo pocos los casos de chicos y chicas que han conseguido iniciar una relación de noviazgo durante este periodo.



61. La vaquería es uno de los momentos preferidos por los habitantes de las poblaciones mayas. El divertimento y el sentimiento religioso se mezclan en este baile, en el que muchos bailan a modo de promesa al santo patrón. Las puertas de la iglesia permanecen abiertas toda la noche para que san Diego no pierda detalle de este baile que se realiza en su honor.



62. Segmento del tablado de tres pisos que se levanta a un costado de la iglesia con motivo de la Feria. Las cuatro tardes de corridas permanece completamente abarrotado.

Antes de ofrecer un recuento en orden cronológico de las actividades festivas que se suceden durante los días que dura la Feria, debo señalar una característica esencial para comprender el carácter preeminentemente lúdico, profano y económico que la inmensa mayoría de los vecinos conceden a esta celebración. A diferencia de lo que acontece durante las fiestas patronales de noviembre, cuyo peso organizativo, económico y ceremonial recae casi exclusivamente sobre los gremios y sus integrantes, quienes cada día se encargan de solemnizar y dar realce (en la medida de sus posibilidades) a las celebraciones en honor a san Diego, durante la Feria los eventos son organizados y patrocinados en su mayoría por las autoridades civiles de la población (concretamente por la Comisión de Festejos). Éstas erogan grandes sumas de dinero para contratar a los conjuntos de renombre que a diario amenizara los bailes populares y la vaquería con que se inaugura la fiesta, comprar y trasladar a los diversos toros bravos que serán toreados durante las corridas, pagar los honorarios de los toreros que se harán cargo de la lidia y abonar el salario de los vaqueros que manejan a los astados. Lo cuantioso de los gastos que deben asumir las autoridades para que tanto ellos como la fiesta de la localidad mantengan su prestigio, les obliga a organizar a diario bailes populares en los que la venta de entradas y de cervezas (por parte de

empleados del Palacio Municipal) se convierten en la principal fuente de financiamiento de los festejos. Estos ingresos se complementan con el cobro de una cuota a todos los comerciantes que se asientan en la plaza durante los festejos y a los mismos palqueros encargados de construir y administrar los distintos palcos que conforman el tablado.

Por su parte, el fuerte peso económico que han de soportar los vecinos para poder tomar parte junto a sus familias en los actos festivos más señalados de la Feria trae aparejado sacrificios de diversa índole para una buena parte de las familias que no disponen de un ingreso fijo. En este sentido, son muchos los vecinos que me han comentado que un mes antes de que lleguen las fechas de la Feria, los varones de la casa se marchan a alguno de los núcleos urbanos más cercanos (Mérida o Campeche) para emplearse temporalmente como peones de albañil, pintores o jardineros ocasionales, para así obtener un ingreso en metálico que les permita a ellos y a sus familias costearse las entradas a las corridas y a los bailes más señalados. Hay incluso familias que optan por reducir drásticamente su consumo de carne durante las dos o tres semanas previas a la Feria con el propósito de poder ahorrar algo de dinero *“para tener una lanita que gastar con la familia, así. No más que dé para tomar una o dos chelas y gustar la corrida o el baile que hace la parroquia para el último día”*.

Para concluir con lo relativo a esta celebración comunitaria en honor a san Diego, ofrezco a continuación un breve repaso cronológico de los diferentes eventos que tienen lugar a lo largo de los días en que transcurre la Feria. Recordar que sus tiempos están en función de los días de la Semana de Pascua, por lo que cada año varía sensiblemente las fechas concretas en que tienen lugar cada una de las actividades.

El lunes, aunque oficialmente aún no ha comenzado la Feria, dan inicio los trabajos de construcción del “tablado” donde tendrán lugar las cinco corridas de toros que se realizarán durante las fiestas. Esta tarea se divide a partes iguales entre los 74 palqueros (y sus familias) que hay en Nunkiní. Cada uno de ellos se ocupa de levantar un tramo de entre 2 y 3 metros de tablado (denominado “palco”), el cual reciben por herencia paterna. Además de construir su palco correspondiente, cada palqueros se encarga de cobrar la entrada a su palco durante las corridas para, de esa forma, amortizar los 1,200 pesos que debe pagar al Palacio Municipal en concepto de “arrendamiento de suelo público”. Desde este lunes, y hasta el jueves en que den inicio las corridas, la plaza de Nunkiní es un continuo ir y venir de hombres de todas las edades que se afanan en cortar, amarrar y transportar (en camioneta, a pie, en bicicletas

o en triciclos) troncos y ramas de todos los tamaños y una gran variedad de especies.²¹⁶ Las grandes dimensiones del tablado, el hecho de que se siga construyendo al estilo tradicional y que nunca se haya derrumbado durante la fiesta constituyen motivos de orgullo para todos los vecinos de Nunkiní²¹⁷, quienes además lo toman como un referente de la identidad de la Feria local. A diferencia de la forma circular que tenía antiguamente, cuando el ruedo se levantaba en el centro de la plaza antes de que en ella se construyeran el parque y la cancha de baloncesto, en la actualidad el tablado es ovalado para adaptarse al espacio rectangular de la explanada donde se erige. Además de poseer tres alturas para albergar al público, sus dimensiones son enormes, siendo de 45 m. (en su parte más extensa que va de oriente a occidente) por 30 m. (en su parte estrecha de norte a sur), convirtiéndolo en uno de los tablados tradicionales más grandes de todos los que se construyen en la Península de Yucatán. Ya construido, tiene capacidad para albergar en su interior a más de 3,000 personas, todas ellas sentadas en bancas de madera y sillas de plástico que se colocan en el interior de los palcos. La actividad constructiva, que se prolonga por casi 4 días, reúne en un mismo espacio a varias generaciones de varones de las familias de palqueros (hijos, padres y abuelos), lo que contribuye a difundir entre los más jóvenes las técnicas constructivas y el uso específico que se les da a las diferentes variedades de madera que se utilizan en cada parte del tablado. Por último, hay que señalar que la construcción colectiva del tablado se considera una forma de ofrenda a san Diego, pues su finalidad es celebrar de forma apegada a la tradición su fiesta de abril. Por eso, son muchos los palqueros que, “según su fe de cada quien”, realizan promesas a san Diego antes de comenzar a trabajar en el

²¹⁶ La construcción del tablado constituye una buena demostración del etnoconocimiento que de su entorno natural y sus aplicaciones poseen los vecinos de Nunkiní. Así, para levantar su entramado de vigas y horcones se utilizan maderas duras procedentes de ocho variedades de árboles diferentes, como el tziminché, chakté (*Acosmium panamense*, Benth), chukum (*Phitecolobium albicans*, Benth), tzaknaché, k'anlol (*Tecoma stans*, H. B. K.) y el tzalam (*Lysiloma bajamensis*). Mientras, para separar los tablados y fabricar las celosías, el suelo y los techos se recurre a árboles y plantas con madera más ligera y flexible como el bó, que es el tallo donde crece la flor del henequén silvestre (*Agave fourcroydes* Lemaire), el habín (*Ichthyomethia communis*) con el que se fabrican los tablonces para el suelo de los pisos superiores, el bakalché (*Cordia gerascanthus* L.), el k'aan chunukub (*Thouinia paucidentata* Radlk.), el Xuputché, o el guano o xa'an (*Sabal* spp., *Arecaceae*) para cubrir el techo y toda la pared trasera del ruedo. Asimismo, para amarrar las maderas se utiliza fibra de *soskil* o henequén. Las maderas más duras son almacenadas en las viviendas de los palqueros y reutilizadas año con año, mientras que las más blandas se recolectan semanas antes de iniciar los trabajos de construcción del ruedo.

²¹⁷ Varios palqueros me han confesado que es la autoridad municipal la que hasta la fecha se ha empeñado más en que la construcción del tablado se mantenga fiel a los estándares tradicionales, amenazando incluso a aquellos que preferían utilizar láminas de zinc para cubrir sus palcos (lo que reduce la cantidad de trabajo) con quitarles el permiso de palqueros. Como mencioné, frente a los cada vez más frecuentes ruedos portátiles que alquilan las poblaciones aledañas, en Nunkiní muestran con orgullo su tablado como un símbolo del trabajo comunitario que se le ofrenda a san Diego con motivo de su fiesta.

“amarre” de sus palcos *“para que salga bien nuestro trabajo y no vaya a caer el tablado durante la corrida con la gente dentro”*.

El martes, mientras los palqueros ayudados por sus familiares varones continúan trabajando sin descanso en la construcción del tablado desde las 6:00 de la mañana hasta las 9:00 de la noche, comienza oficialmente la Feria. El inicio de la fiesta lo marca, como sucede en la fiesta patronal de noviembre, el descenso de la imagen de san Diego de su nicho después de ofrecerle una misa. Con este ritual, que consiste en situar la imagen del santo patrón al mismo nivel que sus fieles, y el posterior paso de una gran cantidad de vecinos junto a la talla para darle la bienvenida, la comunidad escenifica la preeminencia del numen tanto en el periodo festivo como en las actividades que lo integran. Se remarca así, de forma comunitaria, que san Diego es el destinatario último de la fiesta y las actividades que la integran, la cual no da comienzo hasta que el santo se hace presente junto al altar de la iglesia de la comunidad y desde allí la preside.

El miércoles no se produce ninguna actividad especial relacionada con la Feria. Lo único reseñable es que por la noche, los últimos palqueros en comenzar a levantar sus palcos finalizan su trabajo colocando el guano sobre el techo y las paredes del mismo. Con ello, la construcción del tablado finaliza y éste queda listo para poder ser utilizado en la primera corrida de la fiesta que tendrá lugar al día siguiente.

El jueves es el día que dan comienzo las celebraciones, tanto de índole religioso como profano, que caracterizan a la Feria de san Diego. Antes de que inicie la primera corrida, el párroco local oficia una misa en el centro del ruedo para pedir al santo patrón que todo vaya bien durante el tiempo de celebraciones.²¹⁸ Durante su transcurso, cientos de familias van paulatinamente arribando al tablado para ir ocupando los asientos en los palcos desde donde seguirán el espectáculo taurino. Al concluir el oficio religioso, y mientras se desmonta y traslada a la iglesia toda la escenografía que se había montado en el ruedo para la misa, hace su entrada por la puerta principal del templo el primero de los tres gremios que desfilará durante el periodo festivo (concretamente se trata del Gremio de Campesinos de don Santiago Uc). Como ya comenté, el cortejo con los estandartes es más modesto que el de noviembre, estando conformado por 10 cargadoras (con sus respectivos estandartes) que caminan formadas en dos columnas paralelas, una niña que une los dos extremos de la bandera mexicana se sitúa delante de los estandartes, y, en primer lugar, uno de los socios más veteranos de la sociedad junto

²¹⁸ *“Para bendecir el tablado y pedir al san Dieguito que no haya accidentes y todo salga bien en la fiesta”*, me explica uno de los palqueros con los que sigo la misa.

a uno de los nietos del patrón que son quienes encabezan el grupo. A la cola se sitúan la charanga que vino acompañando con música al gremio desde que salió de la vivienda de su patrón (quien por su edad y delicado estado de salud no está), y más atrás dos hombres encargados de ir revendo voladores durante todo el recorrido, para que todo el pueblo sepa que el gremio está desfilando y con ello cumpliendo con su obligación hacia el santo patrón. A diferencia de lo que acontece en el novenario, ningún vecino acompaña al gremio en su recorrido ni asiste a su entrada a la iglesia, pues para entonces todos están en el ruedo pendientes de la primera corrida. Por su parte, esta primera corrida no es tal, sino que se trata de un espectáculo cómico denominado “charlotada”. Es protagonizado por un grupo de actores llegados del centro del país que cambian de atuendo constantemente y que se encargan de hacer reír al público dejándose embestir de muy diversas formas por varias vaquillas que les acompañan en su espectáculo. Antes de que dé comienzo el show se da muerte a un toro de raza local, para inmediatamente después transportar su cuerpo al mercado, donde varios carniceros se encargan de despedazarlo y vender su carne. Hasta el mercado acudirán muchos vecinos para intentar hacerse con una porción de esa carne con la que preparar el tradicional y apreciado *chocolomo*²¹⁹ (un guiso propio de estas fechas de corridas en toda la Península), el cual será consumido por numerosas familias de Nunikiní que se reúnen *ex profeso* para tan señalada ocasión, convirtiendo el momento de su consumo en algo más que una simple cena, sino en una especie de comunión familiar y por ende comunal (Quintal, 1993). Cabe mencionar que este primer es “el de los niños”, por lo que éstos no pagan su entrada al tablado, siendo la tarifa para los adultos de 20 pesos en el piso de bajo y 30 en los de arriba.

El jueves en la noche en la plaza, frente al Palacio Municipal, tiene lugar el otro momento grande de la Feria: la tradicional vaquería²²⁰, la cual da comienzo a las 11 de la noche y concluye con las primeras luces del amanecer al día siguiente. A ella asisten

²¹⁹ Quintal (1993: 46) citando a Montes de Oca (1983) lo describe así: “El chocolomo, el verdadero, se hace con carne de res recién sacrificada y se hace con el lomo de espalda, hígado, riñón, corazón y sesos (por lo menos un pedazo de cada cosa) y buenos huesos. Es una especie de cocido que se sirve con salpicón de cilantro y rabanitos picados, limón rebanado, naranja agria y chile tostado. Se puede hacer a la parrilla unas tostadas de tortilla de otro día para [añadir] el caldo”.

²²⁰ Sobre el origen de este baile tradicional de la península de Yucatán, Renán Irigoyen Rosado señala que “[...] nació en las haciendas. Después de la marca del ganado, las mujeres –vaqueras– atendían solícitamente a los invitados y a sus esposas y como final de fiesta danzaban viejos sones mayas influidos por la música española o viceversa. Las letras ajustadas a la música, olían a picardía, a pesar de la censura que desde el Oidor López y otras disposiciones posteriores, se impuso a los cantos y danzas indígenas” (1973: 36). Los instrumentos que integran la orquesta tradicional jaranera son 3 saxofones (un primero y segundo altos, y un tercero tenor), primera y segunda trompeta, un trombón y dos clarinetes (Jardow-Pedersen, 1999: 87-88).

la gran mayoría de los naturales vistiendo sus mejores galas: las mujeres zapatos blancos de tacón, hipil con terno, fustán y adornos de flores en la cabeza, y los hombres alpargatas, guayabera, pantalón de algodón o lino blanco y el típico sombrero de *hipi-hapa*.²²¹ La música que se baila durante la vaquería es la jarana, baile típico de la península de Yucatán, “zapateada, nieta de los aires andaluces e hija de los sonos mestizos”, en la primera de sus formas métricas, la de movimientos más vivos, y “la jarana 3x4, nacida posteriormente, es valseada y tiene el aire de la jota aragonesa de la que deriva” (Pérez Sabido, 1983: 66). Con la corrida de toros en los tablados, la vaquería es sin duda uno de los elementos más característicos de las fiestas patronales en toda el área maya peninsular, siendo uno de los símbolos por antonomasia de las celebraciones en honor a los santos locales.²²² Con motivo de ellas las familias extensas se reúnen para bailar, disfrutar y compartir todos juntos, en compañía de sus vecinos, una noche de baile y fiesta sentida como algo propio y tradicional, lo que a su vez fortalece los sentimientos de identidad compartida y pertenencia a la comunidad. Asimismo, la jarana es algo más que un simple baile, pues muchos de las mujeres que acuden a bailar en la vaquería en este día lo hacen motivadas por una promesa que formularon en la iglesia a san Diego, al cual le prometen asistir y participar en “su” vaquería a cambio de la sanación de algún familiar, fortuna para el propio negocio, abundantes cosechas o cualquier otro parabién que se requiera.²²³ Además, no sólo los locales asisten al baile, la predilección de los mayas por las vaquerías y las jaranas que se interpretan lleva a que varios grupos jaraneros de distintas poblaciones vecinas (Bécal, Calkiní, Puknachén) se desplacen hasta Nunkiní esa noche para participar en ellas y, de paso, representar a sus comunidades. Esto muestra la forma en que la fiesta se comunica a toda la región provocando que toda ella mire a la localidad que la

²²¹ Hechos a mano en el interior de cuevas para mantener así frescas y flexibles las fibras obtenidas de la palma de *hipi* con las que se bordan, esta variedad de sombreros ligeros y gran calidad son típicos del municipio de Calkiní, siendo los de mayor fama los hechos en el poblado de Bécal.

²²² Aunque las jaranas no sean propiamente mayas, éstos las sienten como algo propio y con su baile anual reivindican un sentimiento de particularidad específico (Lizama, 2007: 80).

²²³ Para Max Jardow-Pedersen la jarana se debe catalogar más que como un baile como una “danza”, pues se trata de una “ofrenda en forma de coreografía al santo patrono” (1999: 174). Tal y como sucede en Nunkiní, en el poblado de Xocén (Yucatán) donde este autor hizo su estudio, se acostumbra que las bailarinas acudan a la iglesia antes de la vaquería y “allí prometen al santo celebrado representar la jarana en su honor” para obtener de él “buena salud, cosecha abundante o cura a algún enfermo de la familia” (*Ibíd.*). Por supuesto estas promesas han de ser respetadas, pues su incumplimiento acarrea un castigo severo de parte del numen. El carácter casi sagrado que tiene en el contexto de la fiesta patronal la danza de la jarana explica el gesto serio con que ejecutan el baile la mayoría de los participantes, a diferencia de lo que se puede observar en los bailes folclóricos que se organizan en la ciudad de Mérida por parte de los diversos Grupos de Danza que hay en la ciudad, donde los bailarines sonríen profusa y constantemente.

celebra, convirtiéndola así en un centro regional mientras dure la celebración de su santo patrón.

El viernes comienza, por la mañana, con el regreso del gremio que el día anterior depositó sus estandartes junto a la imagen del santo. Una vez que el desfile de los estandartes arriba a la vivienda del patrón, los socios reparten *saka'* frío entre todos los vecinos que acompañaron el cortejo. Una vez que los invitados se han marchado del solar, los socios reunidos consumirán el tradicional relleno negro que las mujeres preparan con motivo de las fiestas del santo. Por último las esposas de los socios repartirán a partes iguales toda la comida que haya sobrado después de comer (tortillas, masa de maíz, carne, relleno, etc.) entre los socios, mientras que los varones proceden a descolgar los estandartes de sus mástiles para, una vez doblados y empacados en bolsas de plástico, guardarlos en la casa del patrón. A las seis de la tarde le tocará el turno de desfilar hasta la iglesia al gremio de don Abraham Tzeek.

Esa tarde, a partir de las cinco, tiene lugar la primera corrida de toros propiamente dicha, en la cual varios toreros locales, con trajes y capotes remendados y muy gastados por el uso, tratan de dar más de tres pases seguidos a los más de diez mansos toros locales (de raza cebú) que son soltados al ruedo²²⁴. Los animales, aterrados por el rudo trato que les dispensas los vaqueros y el bullicio que emite la plaza abarrotada, corren en dirección contraria a los toreros, dando embestidas de pánico y no de bravura a todo lo que encuentran a su paso. Ante la imposibilidad de ser toreados y el creciente descontento del respetable, el presidente de la plaza manda retirar a los astados del ruedo cuando a penas llevan diez minutos sobre él. La escasa bravura de los animales no le impide al público disfrutar, emocionarse, divertirse, enfadarse, gritar, silbar y reírse durante toda la lidia, a costa de los intentos desesperados que hacen los “diestros” por acercarse a los toros y torearlos. Así, la gente reconoce con ovaciones y olés esporádicos cualquier pase que logran dar los toreros, así como sus continuos intentos por situarse delante de los animales. Mientras lo anterior sucede dentro del ruedo, fuera de él transcurre animadamente la tarde rodeada de un gran ambiente de fiesta; son centenares las personas que pasean por las inmediaciones de la plaza: muchos hombres asisten divertidos al espectáculo de los vaqueros subiendo y bajando a las reses de las camionetas *pick-up* que las transportan desde los ranchos; otros

²²⁴ Los animales pertenecen a ganaderos locales que los “prestan” para ser toreados. El elevado número de toros que son utilizados durante las corridas obedece al elevado número de palqueros que los dona, pues aquellos que contribuyen con un astado a la fiesta ven reducida a la mitad la cuota que deben de pagar al Palacio Municipal por disponer del derecho a “amarrar” sus palcos en suelo público.

consumen cantidades ingentes de cerveza en compañía de sus grupos de amigos; o los hay que deambulan con sus familias entre las decenas de puestos de comida, aguas de fruta y helados que se han instalado en torno a la plaza, concediéndoles a sus hijos pequeños cualquiera de los caprichos que les requieren. Un día es un día y la Feria está para gastar (y dejarse ver gastando) y divertirse junto a la familia y los amigos, parece ser la filosofía imperante durante estos días de actividad frenética en la plaza Nunkiní. Concluida la corrida, en la plaza de la localidad se desarrolla un espectáculo de “Luz y sonido” organizado por la autoridad municipal, el cual resulta muy del gusto de los jóvenes. Lo anterior consiste en un discjockey de la región que instala un escenario con un potente equipo de luz y sonido para poner música a gran volumen durante varias horas seguidas. Para poder cobrar la entrada a los asistentes se rodea con una maya metálica el lugar donde tiene lugar el evento. A su vez, también para que el Palacio Municipal pueda recuperar algo del dinero que gasta durante las fiestas, dentro del recinto se vende cerveza a los asistentes mientras dura el espectáculo el cual se prolonga hasta bien entrada la madrugada.



63. El santo patrón da la vuelta al “tablado” (*kanché*) para bendecir el espacio y dar su protección con el fin de evitar accidentes durante la fiesta.



64. Los cuerpos de los toros lidiados son trasladados inmediatamente al mercado para su despiece y venta de su carne, con la que se prepara el tradicional *chocolomo*.

El sábado se repiten las mismas actividades que el viernes, pero cambiando a los protagonistas. Así, por la mañana sale de la iglesia y desfila hasta la casa de su patrón el

gremio de don Abraham Tzeek. Por la tarde se realiza la tercera corrida de la Feria, la cual cuenta con el atractivo añadido de varios vaqueros procedentes de Calkiní que, a lomos de sus caballos, se encargan de lazar a los toros que han sido ya toreados para sacarlos de la plaza y permitir que entre el siguiente animal. En paralelo a las actividades festivas, desde la mañana de este día se inaugura en la plaza de Nunkiní, frente a la iglesia, una feria agrícola y artesanal. En ella toman parte y comercializan sus productos, aprovechando la gran afluencia de público que tiene Nunkiní este fin de semana, varios grupos de campesinos, horticultores, productores de miel y artesanos locales. Por su parte, en el rastro (ubicado en la salida occidental de la localidad) también se lleva a cabo una feria de ganaderos, donde se exponen las mejores reses y sementales de la población, al tiempo que se ponen a la venta diversas cabezas de ganado. Esto último es una buena muestra de la pujanza que ha alcanzado la ganadería durante los últimos años en Nunkiní. Además, a modo de reclamo, se realiza una venta de cerveza en el rastro.

Por su parte, por la tarde en la plaza de la localidad tienen lugar dos actividades simultáneas: se celebra la corrida del día, en la cual se da muerte a un toro donado por la autoridad civil cuya carne se regala a las personas de la tercera edad, y a un costado del tablado el Palacio Municipal organiza un baile popular amenizado por un grupo de músicos locales de cumbia que se hacen acompañar por una pareja de jóvenes bailarinas. Éstos interpretan sin cesar hasta bien entrada la noche los temas favoritos de la concurrencia. Bajo el escenario, una gran barra atendida por trabajadores del ayuntamiento despacha cervezas a los asistentes, principalmente hombres pero también familias que al completo acuden a bailar y degustan unas cuantas cervezas, “bien heladas”, para mitigar el elevado calor que hace, propio de la época de secas en que nos encontramos.

El domingo es el día más importante de toda la Feria en el ámbito religioso, pues, tal y como acontece el día 13 de noviembre, a medio día tiene lugar en el atrio de la iglesia la misa en honor al santo patrón. Posteriormente se realiza la procesión de la imagen alrededor de toda la plaza, la posterior entrega de regalos en las inmediaciones del templo por parte de aquellos fieles que así dan debido cumplimiento a sus promesas y, por último, la multitudinaria adoración que la comunidad al completo dedica a su mecenas sagrado, cuando una buena parte de sus integrantes desfilan por la iglesia

frente a san Diego para saludarlo, agradecerle sus milagros y recibir sus bendiciones.²²⁵ Finalmente, como sucede el día 13, una vez ha concluido todas las acciones que tienen a san Diego como protagonista directo, se procede a la quema del *Ts'uul li'kaák* o Caballero de Fuego en la plaza de la localidad.²²⁶

A la conclusión de las celebraciones arriba mencionadas y durante toda la tarde-noche del domingo, después de que muchos vecinos se hayan retirado momentáneamente a sus domicilios para degustar junto a sus familiares el tradicional relleno negro asociado a las fiestas más señaladas, la plaza retoma su actividad como epicentro de la interacción social que se produce durante las fiestas. Ya con el sol más bajo y el calor más soportable, multitud de familias extensas al completo regresan al espacio central de la población para disfrutar, todos juntos, de la profusa oferta lúdica y comercial que ofrece la Feria. Una vez más el ruedo se convierte en el punto de encuentro predilecto de los vecinos para pasar un buen rato todos juntos y reforzar así los sentimientos de unidad y pertenencia a la comunidad. No obstante, la del domingo resulta ser una de las mejores entradas que registra el tablado durante toda la Feria. Visualizamos así como en las celebraciones que los mayas de Nunkiní dedican a su santo patrón, el encuentro con lo sagrado y sobrenatural viene seguido, en un mismo espacio y tiempo, de la diversión, el jolgorio y la fiesta (propia de los bailes y la corrida que siguen a la procesión) propia de los humanos. Ambos aspectos, aparentemente disociados por la artificiosa dicotomía entre sagrado y profano, vienen a conformar una parte fundamental de la peculiar tradición cultural con que los mayas peninsulares celebran a sus santos patrones; misma que identifica y cohesiona tanto a los actores sociales que toman parte en ella como a las comunidades que éstos habitan.

El lunes tiene lugar la última corrida de la Feria. En esta jornada todos los palqueros ceden sus derechos a la iglesia de la localidad, quien se encarga de vender las entradas al recinto a un precio de 50 pesos cada una, lo que resulta casi el doble del importa que se cobraba los días anteriores (20 y 30 según el lugar). A pesar de ello, la gran fe y devoción que sienten los vecinos de Nunkiní por su santo patrón les lleva a

²²⁵ No me detengo a describir los rituales propios de este día porque su realización es idéntica a la que ya ha sido descrita para el mes de noviembre con anterioridad. Quizá la única particularidad de este día es que, al tratarse siempre de una jornada no laborable, la afluencia de público a la plaza es aún mayor que la del día 13 de noviembre.

²²⁶ En el capítulo que seguidamente dedicamos a este personaje sagrado ofrezco mayores detalles sobre su personalidad mítica y la naturaleza de los rituales que a él se le dedican.

abarrota el tablado en este día,²²⁷ animados, a su vez, por el hecho de que para esta corrida sí se traen toros de casta del centro del país, así como toreros profesionales y de cierto renombre.²²⁸ El resultado es que para la corrida de este día se llegan a vender casi 4,000 boletos, lo que da como resultado que casi el 80% de la población total de Nunkiní asiste a la corrida (o al menos paga su entrada). Asimismo, los beneficios resultantes de la venta de la carne procedente de los toros que se sacrifican en esta jornada también van a parar a las arcas de la iglesia local. Antes de que dé comienzo la corrida, para reforzar la idea de que la de hoy es una corrida “a beneficio de san Diego”, se oficia una misa dentro del tablado para después ir con la imagen en procesión a su alrededor. Una vez que ha concluido la corrida, los palqueros han de permanecer toda la noche en la plaza trabajando en el desmonte de sus palcos para que, a la mañana siguiente, la explanada que ocupaban quede completamente despejada y los encargados de montar el escenario para el conjunto que tocará en el baile de despedida del martes puedan hacer su trabajo. Así, durante toda la noche la plaza es un continuo trajín de hombres que van y vienen desde sus casas llevando tablonés, troncos, horcones y guano. Muchas de las maderas utilizadas en la construcción, especialmente las más resistentes, son almacenadas en los depósitos que se acostumbra tener en los solares para ser reutilizadas otros años, mientras que las de menor tamaño y perecederas se emplean como combustible de los fogones domésticos para cocinar los alimentos cotidianos de las familias de los palqueros.

El martes no se celebra ninguna actividad religiosa propiamente dicha. Sin embargo, y desde el año 2007, durante la noche de este día tiene lugar un baile popular organizado por la parroquia en la misma explanada donde hasta el día anterior se levantaba el tablado. Dicho baile es considerado por los vecinos como la despedida de la Feria, pues se trata de su último acto festivo. Lo anterior, sumado al hecho de que se anunció tanto en los carteles promocionales de la Feria como por el mismo sacerdote al

²²⁷ Numerosos son los vecinos que consideran que el gasto que hacen hoy está justificado, aunque la entrada cueste casi el doble que los días anteriores, pues “*todo [el dinero] es para el santito*”. Uno de mis informantes más veteranos me explica que “*aunque sea pobre [una familia], desde tiempo están guardando su dinerito para gastarlo en la corrida de hoy [lunes] porque su dinero es para san Diego*”. Una vez más constatamos la asociación directa que hacen los vecinos entre la parroquia y la figura del santo patrón. Sin embargo, desde el 2010 empecé a escuchar voces discordantes de algunos vecinos que mostraban su desacuerdo ante el hecho de que el padre no explicara bien las cuentas y enviara el dinero recaudado durante la Feria al seminario que hay en la ciudad de Campeche, y no lo gastara en Nunkiní y en san Diego. Por supuesto que los casos de vecinos contestatarios en relación a este tema son minoritaria.

²²⁸ De los seis toros que se lidian el día de hoy uno es donado por el ayuntamiento de Calkiní, otro por una de las familias ganaderas más ricas del pueblo y los restantes cuatro por el ayuntamiento local, quien también a pagado el traslado de los animales desde el centro del país.

finalizar todos los oficios celebrados durante la Feria como “baile popular en honor a san Diego” y “a beneficio de la parroquia de san Diego de Alcalá”, hace que sea visto por la mayoría de los habitantes de Nunkiní como un último homenaje colectivo al santo. Todos estos factores explican que, a pesar del alto costo que tienen las entradas (100 pesos anticipado y 120 el día del concierto), una buena parte de los vecinos asistan al evento. Para atraer todavía más la atención de éstos, la iglesia contrata cada año una orquesta de talla nacional diferente para que se haga cargo del concierto. Y además de la música, la parroquia se encarga también de organizar la venta de cerveza así como de la renta de mesas y sillas durante el evento, lo que permite aumentar considerablemente sus beneficios económicos. Después de una semana entera enfrentando profusos desembolsos, no deja de llamar la atención la gran cantidad de familias que al completo se dan cita en el baile, ataviados todos con las mejores galas. Comentando este hecho con varios vecinos que asisten al baile, queda claro que el sentir general se resume en que la creencia y devoción popular hacia el santo patrón justifican cualquier esfuerzo económico por parte de las familias. Así, don José me comenta que *“es su baile del santito y nadie lo quiere perder porque aquí somos muy devotos del san Dieguito”*; en la misma línea doña Carmen asegura: *“todas las personas quieren venir [al baile], no importa el sacrificio que hacen porque le tienen mucha fe al santito”*. Una vez más constatamos el estrecho vínculo que se crea entre el santo patrón y todo cuanto acontece en el lapso de tiempo que la comunidad dedica a festejarle, pues cualquier evento (por lúdico que éste sea) que transcurre durante ese periodo es inmediatamente revestido de tintes sagrados al considerarse que la figura del santo patrón es su razón de ser última. Pero además de las implicaciones de carácter religioso ya comentadas, el hecho de dejarse ver a diario por la plaza participando en los numerosos eventos festivos que se suceden durante la Feria constituye, para algunas familias, un importante mecanismo mediante el cual obtener importantes dosis de prestigio, así como una forma de mostrar o reclamar públicamente cierto estatus dentro de la sociedad local en base a su desahogada situación económica. Respecto a la importancia que para algunas familias tiene el dejarse ver durante la Feria, uno de los pocos comerciantes con apellidos hispanos que todavía quedan en una de las casonas coloniales de la plaza de Nunkiní refiere, no sin dejar escapar cierto resentimiento hacia sus vecinos campesinos y ganaderos indígenas en el comentario, que: *“La gente de Nunkiní es muy devota del santo, pero también son muy orgullosas: aunque no tengan dinero para gastar en la Feria, gastan lo poco que tienen o no comen para poder ir a la plaza con su vestido*

nuevo o con zapatos nuevos. Aunque no coman en esta semana [la de la Feria], van al centro para que los demás les vean que tienen dinero para gastar". Y es que para cualquier cabeza de familia constituye un motivo de orgullo poderse mostrar públicamente durante la Feria junto a su mujer e hijos, vistiendo todos ropa y calzado de estreno. Lo anterior le sirve para mostrarse ante sus vecinos como una persona correcta y responsable, tanto en el plano laboral como a la hora de atender sus responsabilidades hacia su familia y alejado de vicios, como el alcoholismo, que dilapidan los ingresos de muchos hogares en Nunkiní.

El miércoles es el día que oficialmente concluyen las celebraciones dedicadas a san Diego.²²⁹ Como sucede en las fiestas patronales, el periodo festivo finaliza con el ritual de "la subida" de la imagen del santo al nicho que habitualmente ocupa en el ábside de la iglesia local. Dicho ritual, que simboliza la salida de san Diego del espacio cotidiano ocupado por los humanos, se realiza después de oficiarse una misa y de que los vecinos que lo deseen hayan pasado ante su imagen para despedirse. De nuevo, destaca la enorme presencia de hombres y mujeres de todas las edades que asisten este día a la iglesia (la cual se llena completamente) y a su patio para estar presentes en la despedida del santo y recibir, una última vez, la bendición del mecenas sobrenatural de la comunidad. Como sucede durante el novenario, y a pesar del escaso peso que tienen durante la Feria, cuando la imagen de san Diego es el centro de la celebración los patrones de los gremios asumen un papel protagónico al ser ellos quienes se encargan en todo momento de custodiar, cargar y manipular la imagen. Una vez que éstos la han trasladado en procesión hasta su nicho, escoltados por un nutrido grupo de vecinos, les toca arreglar sus ropajes, retirar las joyas y exvotos que le han colgado los fieles durante la semana que ha permanecido expuesto en la iglesia y, por último, retirar las roscas de pan que cuelgan de sus brazos para compartirlas y degustarlas entre los presentes. Posteriormente ya solo resta que los patrones cierren con llave el portón trasero del nicho y se santigüen antes de abandonar a san Diego en su "casita". Allí permanecerá hasta el mes de noviembre, cuando la comunidad vuelva a reeditar la fiesta patronal con que Nunkiní conmemora el aniversario de su santo patrón.

De esta forma concluyen en Nunkiní todas las actividades que conforman la Feria de abril en honor a san Diego de Alcalá. Como mencioné, además de una

²²⁹ Según me comentaron varios vecinos, hasta hace poco menos de una década la Feria concluía el lunes y tenía una duración de cinco días, no de una semana como en la actualidad. La presente extensión cronológica de la fiesta se debe a las actividades que organiza la iglesia en su beneficio y que, como hemos visto, tienen lugar los dos últimos días de la Feria.

presencia mayoritaria de actividades de carácter lúdico y festivo, las acciones de carácter estrictamente religioso son las mismas, y siguen un patrón idéntico, a las que se celebran durante el mes de noviembre. Por esta razón, he optado por no aburrir al lector con descripciones reiterativas de aquellos rituales y celebraciones que ya habían sido descritos en los apartados anteriores referentes a la fiesta patronal que tiene lugar a lo largo del mes de noviembre.

CAPÍTULO 4. ORÍGENES MÍTICOS Y TRADICIÓN ORAL EN TORNO A LA FIGURA DEL CABALLERO DE FUEGO.

Acercamiento al personaje.

Del personaje que vamos a ocuparnos a continuación se puede decir, ante todo, que posee un alto grado de polisemia, amén de una gran relevancia dentro del sistema religioso local. Antes de pasar a describir en detalle del complejo mítico y ceremonial que se le dedica en Nunkiní, avanzaré al lector que ocupa, junto a san Diego de Alcalá, uno de los peldaños más elevados en el panteón de seres poderosos sobre el que gravita la religiosidad de los habitantes de Nunkiní. Lo anterior permite señalar que nos encontramos ante un símbolo religioso en torno al cual se edifica actualmente una parte importante de la identidad local pues, tanto su existencia basada en la celebración que le dota de vida como la tradición oral que le dota de significado se circunscriben exclusivamente a esta población campechana. Como veremos, una de sus principales características es la estrecha vinculación que mantiene en todos los ámbitos de su existencia con el santo patrón de la población, del que podríamos incluso llegar a considerarle como su *alter ego*. Y es que, a imagen y semejanza de aquel, si un calificativo sirve para definir a la figura del Caballero de Fuego entre los habitantes de Nunkiní ese es el de “santo”. No en vano, “*santo Ts’uul*” suele ser el apelativo más utilizado por sus devotos para referirse a él, acompañándolo de calificativos como “milagroso” o “poderoso”.

A grandes rasgos adelantaré por ahora que el Caballero de Fuego es una imagen que se construye para ser inmolada en la plaza de la localidad dos veces al año, coincidiendo con el día grande de los respectivos periodos festivos que se le dedican a san Diego de Alcalá en Nunkiní, en los meses de abril (la Feria) y noviembre (el novenario). Como su propio nombre indica, la figura es la representación de cuerpo completo y a tamaño real de un *ts’uul* o extranjero,¹ la cual se construye a base de

¹ Según el Diccionario Maya Popular (2003: 257), *Ts’uul* significa “Extranjero, foráneo, gente de otro país. Español. Caballero y Patrón (de hacienda). El *Diccionario Maya* de Barrera Vásquez (1980: 892) da los siguientes significados para este término: extranjero de otro reino, advenedizo, español,

bejucos y maderas autóctonos que se obtienen en las selvas aledañas a la población. Antes de colocarle su primer atuendo, el interior del muñeco será relleno de pólvora, la cual será la responsable de su explosión el día de su “muerte”, una vez haya concluido la procesión del santo patrono. Pero antes de que llegue el día “grande”, el Caballero de Fuego estará durante tres días recorriendo la población casa por casa para repartir bendiciones entre todos los vecinos. Éstos, a su vez, entusiasmados saldrán a su encuentro para besarlo, solicitarle algún favor, ofrendarle variadas prendas de ropa o dinero, presentarle a los más pequeños del hogar y solicitar para ellos su protección o, simplemente, mostrarle sus respetos por medio de la realización de reverencias y santiguarse ante su presencia. Pero no sólo es el Caballero el que sale en busca de sus fieles. También éstos acudirán incesantemente a visitarle, bien para hacerle entrega de ofrendas con las que dan cumplimiento a aquellas promesa que le hicieron bien para solicitar su “milagro”, a lo largo de las tres noches de vida tangible que tiene la imagen, mientras descansa en el interior de la vivienda de los “patrones” de las dos sociedades que se encargan de su elaboración y celebración en abril y en noviembre respectivamente.

El carácter sagrado y la importancia que posee el *Ts'uulli k'áak* se pone de manifiesto durante los dos periodos festivos de cuatro días cada uno que se le dedican al año en Nunkiní con el fin de celebrar la construcción y muerte del personaje. Del mencionado proceso festivo se encargan cada año las mismas dos familias, las cuales heredaron esta responsabilidad de sus antepasados. Como iremos viendo a lo largo de los siguientes epígrafes, la forma de organización de la fiesta y el funcionamiento de las “sociedad” que se encarga de dar forma a las celebraciones del Caballero de Fuego que tienen lugar durante la Feria en el mes de abril, varía notablemente en relación a la que se ocupa de esta misma tarea con motivo de las fiestas patronales de noviembre. Sin embargo, son numerosos los elementos que se repiten y ponen en común ambos periodos festivos, pues además de ser la imagen del Caballero de Fuego el centro en todos y cada uno de los eventos ceremoniales que se desarrollan durante esos días, el esquema de la fiesta se articula en torno a un mismo eje que podríamos resumir de la siguiente forma: construcción-celebración-devoción-celebración-muerte-celebración.

forastero, extranjero, actualmente se dice del europeo o de su descendiente, equivale a español. Encomendero. De esta forma, este término designa aquellas personas que no son mayas, ni desde un punto de vista étnico, ni de clase, pudiéndose incluso afirmar que ser *ts'uul* equivale a ser lo opuesto a indígena. Más adelante plantearé las implicaciones que todo esto tiene en los significados de la figura del Caballero de Fuego.

Además de lo anterior, un aspecto que debemos destacar desde ya mismo es el carácter comunitario y abierto que rodea los festejos, los cuales permanecen abiertos a la participación de todos los vecinos de la población que deseen acudir a visitar al *Ts'uul*. Lo anterior no hace sino remarcar el carácter cohesionador dentro de la sociedad local que tiene la figura sagrada que nos ocupa. Asimismo, veremos como las dos sociedades del Caballero de Fuego funcionan, cada una durante su periodo, como verdaderas entidades redistributivas dentro de la comunidad con motivo de las celebraciones, pues a lo largo de varios días recibirán de sus socios y vecinos ingentes cantidades de maíz y animales domésticos con motivo del cumplimiento de promesas. Todos y cada uno de los ingredientes que se hayan recibido serán cocinados y regalados en forma de algún guiso de fiesta con abundante carne, como el relleno negro o la cochinita pibil, entre todas aquellas personas que pasen por la vivienda donde se encuentra el Caballero de Fuego durante sus cuatro días de existencia “tangible”. La última de estas comidas festivas de carácter comunitario en la sede de la “sociedad” tendrá lugar el día que la imagen del *Ts'uulli k'áak* ha sido “sacrificada” en la plaza de la población. Se trata de conmemorar así que, un año más, el poblado de Nunkiní ha sabido cumplir con aquellos compromisos adquiridos con sus protectores sobrenaturales desde tiempos inmemoriales.

Al igual que hice con el santo patrón de la localidad, para abordar en toda su densa complejidad la imagen del Caballero de Fuego he optado por comenzar abordando la parte narrativa de la imagen, esto es: lo que cuentan y narran sobre él los vecinos de Nunkiní. En este rubro encontraremos relatos más o menos elaborados, opiniones personales y creencias generalizadas que me fueron contadas en público y en privado por un número importante de vecinos. Algunas narraciones son conocidas y repetidas de forma casi idéntica por cualquier vecino de Nunkiní al que se interroga al respecto, como sería el caso de los orígenes de la creencia y la celebración. Otras, por el contrario, están sustentadas en experiencias personales o familiares de los informantes relacionadas con el Caballero de Fuego, por lo que su ámbito es mucho más restringido. A pesar de ello, el carácter excepcionalmente cohesionado y armónico que posee Nunkiní en lo que a la convivencia religiosa de sus habitantes se refiere,² ha permitido que sucedidos de índole personal que me fueron referidos en un momento determinado

² Como ya comenté, la incidencia de confesiones protestantes y paraprotestantes en Nunkiní ha sido muy escasa en comparación con la elevada presencia que tienen estos grupos religiosos en otras áreas del estado, hasta el punto de hacer de Campeche la tercera entidad federativa en porcentaje de conversos a estas nuevas religiones, sólo por detrás de Chiapas y Tabasco (Ruz, 2002b: 352-353).

por una persona concreta, en otra visita varios meses después me haya sido narrado por otro vecino para reafirmar así su creencia en las capacidades milagrosas del *Ts'úul*. Como iremos viendo, la narrativa que se ha ido creando en torno al personaje del Caballero, sin ser demasiado elaborada, redonda en confirmar su carácter esencialmente poderoso y su estrecha vinculación con la imagen de san Diego.

Posteriormente, una vez hayamos concluido de exponer y analizar los relatos en torno a los orígenes, la personalidad y los poderes del Caballero, será el turno de pasar a ocuparnos del complejo ritual y ceremonial que da forma y reedita cada año la creencia de los vecinos en esta entidad poderosa. Entonces pasaré a ocuparme de la forma de organización social que permite la realización, dos veces al año, de diversos festejos que consiguen reunir en torno a ellos a buena parte de la sociedad local. En un claro ejemplo de cooperación y solidaridad familiar y comunitaria, el complejo festivo que se desarrolla en torno al Caballero de Fuego permite observar la capacidad que posee esta figura para reunir en torno suyo a los diferentes estratos sociales que hay en Nunkiní, haciéndoles por unos días olvidar sus diferencias y los añejos pleitos que se encuentran latentes en la cotidianeidad local. Para tratar de comprender el significado del *Ts'uulli k'áak* en la cosmología local y la verdadera dimensión que alcanzan las celebraciones que se le dedican en Nunkiní, será imprescindible abordar una descripción detallada que dé cuenta de las diferentes etapas por las que éstas atraviesan, las variantes que se dan entre las que acontecen en el mes de abril y en el de noviembre y, por último, repasar la importancia que tiene a la hora de poder sacar adelante las tradicionales conmemoraciones dedicadas a este numen tan particular “la economía de los milagros”, misma que, al mismo tiempo, deja una constancia manifiesta de la vigencia que tienen sus poderes sobrehumanos.



1. Miembros de la sociedad del Caballero de Fuego posan con él ante la vivienda del patrón.

Orígenes míticos del Caballero de Fuego.

Al igual que sucede con el santo patrón de Nunkiní, el origen del Caballero de Fuego en Nunkiní no se asienta sobre una fecha o periodo concreto. De hecho, dependiendo del vecino al que se le pregunte retrotraerá el inicio de esta tradición local a un tiempo oscuro, carente de una memoria específica, con afirmaciones del tipo: “*cuando llegaron los españoles*”, “*cuando estaba la época de la esclavitud*” o “*poco después de que vivían los antiguos*”. Habrá personas también que, en un intento claro por dejar constancia de la antigüedad que posee el Caballero de Fuego, hablarán de que la tradición comenzó hace 200, 300 y hasta 400 años.³ Ni siquiera don Felipe Naal, la persona que cada año se encarga de coordinar el proceso de construcción del muñeco que representa al Caballero de Fuego, se atreve a concretar una fecha exacta, aunque asegura que “*hay gente que dice que se empezó en el siglo XIX, pero tiene más de 400 años que se hace [el Ts’uul]*”. De esta forma, el tiempo en el que esta figura poderosa vino a instalarse en la población se desconoce y lo podemos considerar mítico, pues ni los vecinos más ancianos pudieron recibir noticias de primera mano de parte de sus padres o abuelos sobre el origen exacto del Caballero de Fuego y el complejo ceremonial que lo acompaña. La única certidumbre que manejan los actuales habitantes de Nunkiní al respecto es que fue posterior al arribo de san Diego de Alcalá al pueblo, ya que, como veremos un poco más adelante al abordar el mito de origen de *Ts’uul*, éste estuvo estrechamente relacionado con los designios del santo y uno de sus milagros, de los que he catalogado en el capítulo anterior como de “carácter comunitario”.

Efectivamente, si a la hora de fijar un origen preciso en el tiempo para esta figura los vecinos no se ponen de acuerdo, las cosas cambian radicalmente si se trata de señalar el acontecimiento preciso que desencadenó su aparición en Nunkiní. Al respecto, todos mis informantes han coincidido en apuntar hacia la necesidad de acabar con un virulento brote de una epidemia de “viruela negra” que asoló la población como el origen del *Ts’uulli k’áak*.⁴ En lo que sí presentan algunas divergencias las versiones

³ Incluso una misma persona, a lo largo de distintas conversaciones informales mantenidas durante los 5 años que llevo realizando trabajo de campo en Nunkiní, ha recurrido a distintas expresiones como las apuntadas sin importar que puedan resultar contradictorias bajo los parámetros occidentales de computar el tiempo. El objetivo real de cualquiera de ellas no es otro que marcar claramente que el *Ts’uulli k’áak* ha acompañado a los habitantes de la población desde tiempos inmemoriales, por lo que no hay duda de que su identidad es absolutamente local y que sus poderes están absolutamente contrastados.

⁴ Según el *Diccionario Maya Popular*, el término *k’áak* significa “Fuego, lumbre” en su primera acepción, la cual se utiliza en Nunkiní para traducir *Ts’uulli k’áak* como Caballero de Fuego. Sin embargo, el mismo término también hace referencia a “viruelas de varias denominaciones”, al

recogidas en relación a este aspecto, es en cómo surgió entre los antiguos pobladores de Nunkiní la idea de construir, a tamaño real y ataviado con ropas nuevas, la imagen de un *Ts'uul*, para acto seguido ir a destruirla mediante el fuego en la plaza de la localidad, más concretamente en el interior del atrio de la iglesia. Pero antes de pasar a ocuparnos de las posibles implicaciones de las divergencias entre narraciones, voy a referir las dos versiones más extendidas que existen en Nunkiní sobre cómo el santo patrono y el Caballero de Fuego lograron acabar con la ya mencionada epidemia de viruela negra que amenazaba con *“acabarse con todas las gentes que vivían en el pueblo en ese tiempo”*, y cómo a partir de ese momento éste último adquirió el rango de santo local, pasando a ser festejado anualmente por la comunidad.

Como he mencionado, el origen del Caballero de Fuego se encuentra vinculado con una epidemia de “viruela negra” que yermó gravemente a la población de Nunkiní. Son decenas los testimonios recopilados que dan cuenta de este episodio, haciendo énfasis todos ellos en la gran mortandad que causó entre los vecinos de entonces. Por ejemplo, don Giliberto Haas, hijo mayor de don Álvaro, quien es el principal “patrón” de la sociedad que se encarga de elaborar y festejar al Caballero de Fuego en el mes de noviembre, asegura que: *“creo que así estuvo la cosa cuando se hizo el Ts'uulito la primera vez: de antes moría gente porque vino esa enfermedad de la viruela. Desde que tengas viruela negra, ya tienes que morir, nadie [se] salva”*. De hecho, varios ancianos que participan cada año en el “amarre” de la imagen del Caballero aseguran que a causa de la enfermedad: *“la gente moría a gran escala, ya parecía que el pueblo iba a acabarse ahí”*. Ahora bien, estando de acuerdo todos los informantes en la gravedad de la situación que atravesaba la población ¿cómo fue que los antiguos pobladores de Nunkiní decidieron fabricar la imagen de un *Ts'uul* y luego quemarla como remedio contra la viruela negra?

Para dar respuesta a esta pregunta encontramos dos grupos de narrativas diferentes, las cuales presentan como denominador común el hecho de que fue el propio san Diego de Alcalá quien aceptó, en el primer caso, o solicitó, en el segundo, la construcción y la entrega como ofrenda, para su posterior destrucción, de un muñeco que representara un *“caballero español”*, a cambio de acabar con la viruela negra.

“sarampión” y a otros padecimientos de la piel como “fogajes” y “pequeños accesos que se forman en el interior de la boca” (2003: 134). Incluso *K'áak'al peeche* es el nombre que recibe una garrapata negra cuya picadura deja una gran mancha en la piel y provoca un escozor agudo por varios días. De esta forma constatamos como el vocablo *k'áak* se encuentra estrechamente vinculado con las afecciones de origen cutáneo.

Dentro del primer grupo de relatos se hace especial hincapié en el hecho de que la imagen de madera se realizó como una “promesa” de toda la comunidad al santo patrono para que éste les salvara de la muerte acabando con la enfermedad.⁵ El modelo característico de estas narraciones lo encontramos cada año impreso en un folio sujeto con alfileres a la camisa que lleva la imagen del *Ts’uulli k’áak* que cada 13 de noviembre se hace explotar en la plaza de la población. Este relato expone textualmente que:

Los antiguos pobladores de este lugar nos han dejado un documento desde hace más de doscientos años, cuyo contenido data sobre una epidemia de “viruela negra” que afectó a todos los moradores, que en gran escala perdían la vida, Esta desesperación los obligó a implorar con devoción a “San Diego de Alcalá” patrono de esta población, en ofrenda ofrecieron construir una figura humana bautizado como DZULI KA’AK (Caballero de Fuego), lo cual será incinerado para la procesión del 13 de noviembre de cada año, precisamente el día del santo patrono, Fue notorio este hecho, porque días después el mal fue desapareciendo poco a poco hasta lograr su erradicación y por este hecho nos han heredado y año tras año en esta misma fecha los religiosos siguen con esta devoción en agradecimiento y reconocimiento del milagro de nuestro santo patrono “San Diego de Alcalá”.

La creencia de que el Caballero de Fuego fue, en sus inicios, una ofrenda de la comunidad de Nunkiní hacia su santo patrón para provocar que éste obrara uno de sus milagros y sofocara así la epidemia que amenazaba con destruir a la comunidad, se complementa con las informaciones que aportan otros testimonios recopilados entre los vecinos en este sentido. Por ejemplo, don Alvino Collí (de 80 años) no se atreve a asegurar quién o quiénes decidieron construir un “*Caballero español*” para acabar con la enfermedad; lo que sí sabe con seguridad, porque se lo contó muchas veces su padre cuando estaba joven, es que: “*cuando llegó la epidemia esa que dicen, la viruela negra así, los antiguos de este pueblo lo sufrieron mucho; estaban muriendo mucha gente*”. Asegura este mismo informante que, en un intento por detener los estragos que la

⁵ El trabajo de William A. Christian sobre la religiosidad local en la España del S. XVI se encarga de señalar como ante los recurrentes episodios catastróficos que regularmente diezaban las poblaciones, los hombres recurrían a remedios de índole religioso como los “votos” a los santos para dar respuesta a desastres como las plagas de insectos, el pedrisco, la sequía y, en primer lugar, la peste y otras epidemias. No en vano, la lucha contra éste último rubro era el que mayor número de votos empleaba (W. Christian, 1991: 39-45).

enfermedad estaba causando, varios hombres se juntaron y decidieron construir el maniquí. A continuación:

le metieron pólvora y quemaron el muñeco, por eso hasta hoy se hace en el tiempo de los gremios de aquí, para las fiestas y para el novenario. En los últimos días se quema el Ts'uul... le ponen una bomba en su cabeza. Todavía hoy queda lo que nos dejaron los antiguos hace tiempo, todavía lo creen las personas. La gente dice que por eso sanaron los antiguos, pero quién sabe, mucha gente murió en ese tiempo.

Otros informantes van más allá y llevan al terreno de la “promesa” colectiva de la población de Nunkiní hacia san Diego de Alcalá la construcción del Caballero de Fuego, lo que para ellos explica que tantos años después del sucedido se haya mantenido vigente y con tanta pujanza esta costumbre.⁶ Y es que, como ya vimos al abordar el carácter punitivo que puede tener el santo, las promesas que se realizan han de ser cumplidas a cabalidad tal y como fueron formuladas, máxime si el santo escuchó y correspondió la petición que se le hizo. Quebrantar el acuerdo al que se llegó con el principal numen de la comunidad conllevaría, a buen seguro, un castigo de su parte. Castigo que, según la creencia, significaría el regreso de la misma enfermedad que él mismo ayudó a curar. En base a lo expuesto, parece lógico pensar que si la promesa que se le hizo al santo patrón hace tantos años tuvo un carácter colectivo (pues implicaba el bien para toda la comunidad) y su cumplimiento se ofreció de forma vitalicia, en la actualidad se siga correspondiendo al santo con la quema del Caballero de Fuego en los dos días grandes con que cuenta en sus respectivas celebraciones anuales.⁷

Pero regresemos al origen del suceso que nos ocupa. Lo que dan por sentado todos los relatos que manejan la versión de la “promesa originaria” como explicación del nacimiento del *Ts'uulli k'áak*, es que una vez se hubieron reunido en asamblea los vecinos de Nunkiní para consensuar un mecanismo para aplacar la enfermedad, todos estuvieron de acuerdo en recurrir a su santo patrón. Para ello optaron por formular al unísono una promesa a san Diego de Alcalá, mediante la cual se comprometían a

⁶ Otra versión que circula por Nunkiní circunscribe la realización de esta promesa únicamente a “una familia indígena que logró sobrevivir a la epidemia de viruela negra, a finales del siglo XIX” (Chuc Uc, 2008: 65).

⁷ En la España del s. XVI también eran frecuentes “los votos” colectivos, los cuales implicaban en su cumplimiento a la población en su conjunto. Y no sólo eso, al realizarlos la divinidad “exigía su cumplimiento aunque hubieran pasado cien años y hubieran muerto ya todos los aldeanos que en su día lo hicieron. [...] Eran obligaciones colectivas del pueblo con la divinidad” (W. A. Christian, *op. cit.*: 49).

fabricar y vestir la imagen de un *Ts'uul* a cambio de que el numen librara a Nunkiní de la enfermedad. Durante la construcción del muñeco en el atrio de la iglesia, aquellos que me expresaron esta versión coinciden en afirmar que *“cada vez menos [personas] morían así, porque el santito veía que se estaba cumpliendo lo que le tenía prometido por la gente”*. Así, una vez que se hubo concluido la imagen se la “sacrificó”, y *“a los pocos días ya estuvo, no murió más gente, se acabó la viruela para siempre”*. A tenor de lo dicho por los informantes que manejan la versión de la “promesa”, y en línea con lo apuntado más arriba, el motivo de que todavía hoy se siga desarrollando esta tradición es: *“en agradecimiento al san Dieguito que tiene curada la viruela negra, por eso cada año se hace el Ts'uul y se quema para el día de la fiesta, ese es el compromiso y cada año se tiene que cumplir”*.

Consecuentemente, las labores que desarrollan las dos sociedades que en sendos periodos festivos comunitarios asumen la responsabilidad y los gastos derivados de construir y festejar al Caballero de Fuego, es vista por la mayoría de vecinos como beneficiosa para el conjunto de la población, pues permiten dar cumplimiento a la promesa comunitaria y vitalicia ya mencionada. Como aseguró un “patrón” de una de estas sociedades al referirse a los cuatro días de intenso trabajo que afronta cada año: *“lo que hacemos es por la promesa que hizo el pueblo ante el santo cuando estuvo la epidemia de viruela”*. Como veremos, esta creencia tan extendida en la localidad permite explicar en parte la numerosa participación que tienen sus vecinos durante las distintas etapas de los preparativos y la fiesta del Caballero de Fuego. Quienes no se personen en la residencia del patrón de la “sociedad” algún día para sumarse a alguno de los trabajos que se desarrollan durante las cuatro jornadas de celebración (la matanza, cocinar, hacer tortillas, construir la imagen, etc.), lo harán para hacer entrega a alguno de sus miembros de cualquiera de los productos, propios siempre de la economía local, que son necesarios para la elaboración de los platillos que se prepararán y servirán durante las comidas que ofrecerá gratuitamente la sociedad mientras el *Ts'uul* esté físicamente presente entre sus fieles devotos.

Antes de intentar responder a las preguntas obvias que surgen en torno a los significados e implicaciones que originariamente pudieron tener tanto la construcción de un muñeco que representa a un extranjero (o más concretamente a un “caballero español”, como refieren textualmente algunos informantes) como su quema en la plaza del pueblo, creo conveniente primero exponer el segundo grupo de narraciones que explican el origen del *Ts'uul*. Siendo éstas similares en lo esencial a las que ya hemos

visto hasta aquí, en tanto que remiten siempre al episodio de la epidemia de viruela negra como detonante de la acción, contienen ciertas variantes interesantes y un mayor grado de detalle en lo que respecta a sus explicaciones sobre el significado primigenio del Caballero de Fuego. Esto nos permitirá más adelante sustentarnos en un mayor número de elementos de la tradición oral local, lo que nos permitirán elaborar una explicación sobre la figura que ahora nos ocupa sin obviar ningún detalle.

Para exponer este segundo grupo de relatos, en primer lugar echaré mano de una narración que escuché de boca de varios vecinos pero que, hasta abril del año 2011, vi impresa en una hoja que iba sobre el cuerpo del Caballero de Fuego. A diferencia de la primera narración escrita que referí (la que llevaba el muñeco que se destruye en noviembre), esta segunda es mucho más extensa y posé mayor lujo de detalles y opiniones de su autor. Éste es un hombre de 74 años, vecino de la población, que habla un perfecto castellano y con quien yo ya había tenido ocasión de conversar en varias ocasiones acerca del *Ts'uul*.⁸ Asimismo, varios de los “patrones” más ancianos que laboran amarrando la imagen del Caballero tanto en abril como en noviembre, también me refirieron esta narración aunque de forma mucho más somera, pero siempre recalcando aquellos puntos que se consideran principales en el relato. Pero comencemos por reproducir la parte de versión escrita que hace referencia al momento que nos interesa.⁹

“La celebración se viene realizando ininterrumpidamente desde la primera mitad del siglo XVII, iniciada por la promesa de una familia indígena originaria de un pequeño pueblo llamado Chan Caj, distante media legua al norte de Nunkiní, actualmente desaparecido.// Los integrantes de la familia, fueron de las únicas personas que lograron sobrevivir al azote de la epidemia de la viruela negra (traída por los españoles), “debido a la intervención (sic.) del santo patrono de los nunkinienses”. La familia se trasladó a vivir a Nunkiní.// Según la creencia popular, la familia consultó con un h'men (sacerdote maya) y éste les dijo que el origen de la enfermedad se debía a un

⁸ Este vecino al que me refiero es un gran aficionado a recopilar y narrar la historia de la localidad, habiéndose adjudicado el título de “cronista de Nunkiní”. Durante muchos años de su vida trabajo en el ya extinto INI (Instituto Nacional Indigenista), lo que le permitió viajar y aprender correctamente a hablar y escribir el español. Todo ello, aunado al hecho de trabajar junto a historiadores y antropólogos le ha hecho acreedor de cierto estatus de intelectual a ojos de sus vecinos de Nunkiní.

⁹ El texto escrito, con fecha de 2003, incluye, además del origen del Caballero de Fuego, un resumen de los principales eventos de su construcción y celebración, así como otros que tienen lugar durante los días en que dura la Feria del mes de abril. Para ceñirnos a lo que ahora nos ocupa, reproduzco aquí únicamente la parte del escrito que detalla los inicios del personaje.

castigo divino, ocasionado por trabajar para los dzuloob (caballeros extranjeros) y que esta se erradicaría después de realizar un k'ex (cambio) de la enfermedad, trasladándola a "un monigote que representara a los dzuloob, vestido y ataviado como ellos, y se quemara; (de ahí el nombre de "U Dzuli Noh Ka'ak" o Caballero de la Enfermedad de Fuego), la epidemia dejaría de atacar a los pobladores de Nunkiní, y al llevar a cabo esta acción la epidemia cesó por milagro del santo".

Como mencioné, en esta versión aparecen muchos más detalles de la historia que habían sido obviados en las narraciones que hemos visto hasta este momento. Por ejemplo, aunque coincide con el primer grupo de relatos en apuntar que el hecho que dio origen al nacimiento del *Ts'uul* fue una "promesa", se menciona que ésta no fue realizada de forma colectiva, sino que fueron los integrantes de una única familia los que la formularon al santo. Asimismo, el relato arroja un dato que no suele aparecer cuando los informantes narran lo sucedido cuando apareció la "viruela negra": que la familia en cuestión no era natural de Nunkiní, sino que arribó a la población procedente de un poblado ubicado a poco más de 2 kilómetros al norte. En el relato presentado aquí se especifica que dicho poblado, de nombre "Chan Caj" (pueblo pequeño), fue devastado por la epidemia de viruela y que los miembros de la familia protagonista fueron los únicos supervivientes (gracias a la protección que les dio san Diego). En relación a este poblado, don Alvino, de 83 años, asegura que a él le contaron que:

"allá por el norte estaba la población que dicen Chan kaaj. Por la viruela negra que mato a muchos se quitó la gente de allá, así, y pasó a vivir aquí [a Nunkiní]. Allá quedan las albarradas, las casas, los callejones, hasta un pozo. Cuarenta ó cincuenta años iba por allá caminado a mi terreno y aparecían las paredes de donde estaban las casitas que se cayeron. Quedan bastantes y algunos cercos, y hasta un pozo en el mero camino".¹⁰

¹⁰ Algunos informantes me han hablado, sin concederles demasiada importancia, a los restos de este pueblo abandonado ubicado a menos de media hora de camino de Nunkiní. Amén de los dos informantes citados, que achacan su abandono a la viruela negra, otros vecinos consideran que en ese lugar fue donde se ubicó originalmente el poblado de Nunkiní, sin que adjudiquen ninguna causa concreta al abandono. Los datos históricos que poseemos apuntan sin embargo hacia un movimiento a la inversa: a principios de la época colonial los conquistadores reasentaron a los habitantes de Nunkiní en un lugar distinto al que se hallaban originalmente, pero a fines del s. XVI los regresaron al que había sido "su lugar original" (Quezada, 1993: 123-124).

Pero al margen de la procedencia de la familia protagonista de la promesa, un detalle que se repite y subraya por todos los narradores de este relato y otras versiones muy similares, es el hecho de que fue el propio san Diego de Alcalá quien solicitó, mediante su aparición en el sueño de un *h-meen* (especialista ritual y médico tradicional), la construcción y quema de un muñeco que representara a un extranjero a cambio de que él terminara con la viruela negra.¹¹ Quizá uno de los motivos de esta petición, según se da a entender en el propio relato, habría sido el de poder personificar en la figura del muñeco a los españoles, a quienes se responsabiliza de haber llevado la desgracia a Nunkiní en forma de enfermedad, para después de forma simbólica castigarlos a través de la quema de su representación. De esta forma, el acto habría sido una formula eficaz de señalar y exponer a la censura pública de toda la comunidad a los miembros del grupo extranjero al que se responsabilizaba de haber llevado la viruela negra a Nunkiní.¹² Pero antes de iniciar con las interpretaciones del evento de la quema del Caballero de Fuego sigamos aportando testimonios de los informantes para cerrar el capítulo de narraciones en torno al origen de esta tradición local.

Un buen puñado de narraciones ofrecidas por “patrones” veteranos de las dos sociedades del *Ts’uulli k’áak* que hay en Nunkiní se muestran incluso más detallistas en lo que al *h-meen* que recibió el encargo del santo patrón se refiere. Así, los hay incluso que rememoran el nombre de aquel especialista ritual que tuvo durante uno de sus sueños la revelación de parte de san Diego del secreto acerca de cómo erradicar la viruela negra: “uno de los *h-meen* antiguos que había acá. Fue en su sueño que se lo tiene dicho el santito cómo va a curar la viruela para que ya no muera más la gente, don Jerónimo Aké era su nombre de él”. Y es que, como afirmaba otro “patrón” mientras “amarraba” el Caballero, existe la concepción mayoritaria de que la epidemia

¹¹ Una de las cualidades más destacadas de los especialistas rituales mayas peninsulares es su capacidad para soñar con una gran variedad de seres poderosos. Durante el transcurso de sus sueños, la persona que nació con el don para convertirse en *h-meen* recibirá la visita de los *aluxo’ob* para que le indiquen el lugar exacto donde hallar su piedra de poder (*sastún*); los *h-meeno’ob* consagrados soñarán con los espíritus (*pixán*) de sus antecesores o con algún “Dueño”, quienes les enseñarán los rezos y las plantas necesarias para sus curaciones. Así expresa la importancia de los sueños un veterano *h-meen* de Nunkiní: “Yo les pregunto (a los *balamo’ob*) por la noche cómo voy a hacer mi trabajo así... y soñé con las hierbas: si no las conozco puedo buscarlas y lo sé, ando a buscar esas hierbas que me han dicho en el sueño por el balam que me habla así es, soñarlo hago. Así como yo pregunto al *batab*, si el *batab* me dice que no me lo enseña ahorita mañana tengo que esperarlo también, espero la hora y listos, ya estuvo”. Para mayor información sobre el importante papel de los sueños entre los mayas veas De la Garza (1990).

¹² Esta visión del Caballero como representación del mal, encarnando tanto la figura de un español como una enfermedad mortífera, y su quema como un ritual “clásico” para expulsar el mal de la comunidad parece ser la primera interpretación lógica de esta tradición según los parámetros ibéricos de los peleles o Judas (Caro Baroja, 2006: 148-151; Peris Álvarez, 2002: 61). Sin embargo, iremos viendo a lo largo del presente capítulo como en Nunkiní la sociedad local ha ido nutriendo de nuevos significados a este personaje hasta llegar a invertir la identidad negativa que pudo haber tenido de inicio.

que asoló Nunkiní: “no era cura de médico sino de *h-meen*”, dando a entender así el origen sobrenatural que tuvo la enfermedad. Efectivamente, como ya hemos visto en el relato principal de este segundo grupo, las referencias a un “castigo divino” que estuvo motivado por los trabajos que los naturales desempeñaban para los *Ts’uulo’ob* es una fórmula muy recurrente para justificar la llegada de la epidemia y el sufrimiento que ésta provocó entre los pobladores de Nunkiní.

En base a ello, la construcción y destrucción teatralizada de uno de éstos extrajeros bien podría explicarse como una fórmula de expresar arrepentimiento colectivo por parte de la comunidad ante la falta que acarreo el castigado colectivo. Conviene recordar aquí que la confesión y arrepentimiento público por las faltas cometidas era un requisito imprescindible en la mentalidad maya para lograr que remitieran aquellos castigos divinos que adquirían la forma de ciertas patologías que afectaban al individuo o al conjunto de la sociedad. Prueba de ello es que desde la época colonial, Diego de Landa hace referencia expresa a lo extendida que estaba entre los mayas yucatecos la creencia de la confesión como medio para recuperar la salud: “Cuando por enfermedad o algo similar estaban en peligro de muerte, confesaban sus pecados y si se descuidaban traíanse los sus amigos o parientes a la memoria. Y así decían públicamente sus pecados: al sacerdote si estaba allí, y si no, a los padre y madres o cónyuges” (Landa, 1978: 47).¹³

La creencia indígena que vincula determinadas enfermedades de la piel con los conquistadores ibéricos y las divinidades que éstos trajeron consigo no es reciente en el área peninsular. Por ejemplo, Alfredo Barrera Vásquez en su erudito *Diccionario Maya Cordemex* menciona que la varicela era conocida por los mayas bajo el nombre de *u k’ak’il kiichpan ko’lel*, literalmente “el fuego de la bella señora” o “viruelas de la Virgen” (2001: 364); mientras que la viruela negra fue denominada como *u k’ak’il kich Kelem yum*, textualmente “el fuego del bello señor” o “viruelas del Señor” (*Ibidem.*). En ambos casos, la creencia en un origen divino de la enfermedad resulta más que evidente. En esa misma dirección, Mario H. Ruz ha destacado también como los vínculos entre la enfermedad y el cristianismo “pernearon incluso el espacios lingüístico” al referirse a

¹³ También Mario Ruz (2002c: 260) señala que desde la colonia los mayas de los Altos veían en la confesión “un medio para recuperar la salud o salir airosos de un problema vinculado con el cuerpo”, e incluso para “exorcizar [...] las catástrofes naturales”. Entre los Tzotziles de San Pedro Chenaló (Chiapas) contemporáneos, para poder diagnosticar el origen de los padecimientos, los *’ilol* (especialistas rituales y de la salud locales) deben interrogar a sus pacientes en pos de hallar al culpable: “El adulto pasa por una confesión, así llamada erróneamente, que consiste en determinar la causa de la dolencia: recuerda las faltas y las transgresiones con el objeto de descubrir la que pueda haber suscitado la cólera de una deidad o de otra persona, viva o muerta” (Guiteras Holmes, 1996: 123).

las nuevas patologías traídas por los españoles al continente americano y como éstas fueron vinculadas por los propios indígenas a las nuevas divinidades. Y tomando como ejemplos los nombres nativos de las dos patologías que acabo de mencionar, cuyo surgimiento se ubica en la época colonial, el mismo autor confirma que: “los yucatecos identificaron a la mortífera viruela con Cristo [...], mientras que la Virgen fue asociada a la varicela, tenida entonces como una variedad benigna del mismo cuadro [...]” (2002c: 261).

Para cerrar la cuestión del origen de la figura del Caballero de Fuego, ofrezco una última narración al respecto. Ésta me fue ofrecida por una mujer de 70 años, madre del patrón de uno de los gremios que desfilan durante la fiesta patronal de noviembre, ajena a las “sociedades” encargadas de celebrar y elaborar la imagen del *Ts’uulli k’áak*. El relato sirve para confirmar que el conocimiento mítico que existe sobre la figura del Caballero está muy extendido por toda la población, y no se encuentra restringido al nutrido grupo de familias que cada año se implican en las actividades vinculadas a su complejo ritual. Así, aunque de forma condensada, la narración refleja el episodio del *h-meen* y como san Diego se apareció en sus sueños para comunicarle la forma en que acabaría la enfermedad. Al mismo tiempo, el relato que vamos a ver combina la creencia de la narradora en el poder del *Ts’uul* y en el santo patrón, ofreciendo una clara muestra de la estrecha vinculación que existe entre estas dos figuras poderosas del panteón local en el imaginario popular local:

“Sí tiene mucho milagro el dzulito; es medicina para curar las llagas, así, lo curó los granitos que tiene la gente de antiguo. De antes que lo amarran se moría la gente, estaban con hoja de plátano en sus hamacas pero no curaban. Era la viruela negra que llevó a mucha gente acá [...]. Entonces no más que un h-meen de los antiguos lo vio en su sueño y lo habló por san Dieguito como lo van a curar. Soñarlo hizo [el h-meen] que tenía que hacer un k’eex con el Dzul y la enfermedad. Si lo hace ya lo va a curar la viruela. El h-meen lo platicó con los otros señores y se pusieron de acuerdo para hacerlo. Ya que lo hicieron se desapareció la enfermedad, rápido dejó de morir la gente”.

El empleo por parte de varios informantes del término *k'eex* o *k'ex*¹⁴ para referirse a la construcción y quema del Caballero de Fuego originario, viene a confirmar la creencia en el origen punitivo y sobrenatural (o “divino”) que se le dio a la “viruela negra”. En primer lugar, veamos brevemente qué significado tiene el término *k'eex* entre los mayas. Principalmente el término hace referencia a un “trueque, cambio o permuta”, aunque también tiene el sentido de “respuesta” a una carta, un mensaje o unas palabras. *K'ex* también son “los exvotos que se ponen en los altares, como recuerdo de algún milagro” (Barrera Vásquez, *op. cit.*: 397). De esta forma, tal y como mencionan varios informantes, el *Ts'uul* habría fungido como un “objeto” que se habría trocado con la principal divinidad local a cambio de obtener de él el regreso de la salud a la comunidad. Pero no lo anterior no fue un mero intercambio, como los que se pueden realizar cotidianamente con productos locales como el maíz o el frijol.

Pero *k'ex* también es el término que emplean los mayas para designar un “rito de cambio” (*ibídem*), el cual resulta bastante habitual en el ámbito de los *h-meeno'ob* peninsulares cuando de sanar padecimientos de origen sobrenatural se trata. Como ritual que es, tanto los elementos como las acciones que se utilizan durante su transcurso están imbuidos de una carga simbólica importante, cuyos significados resultan reconocibles exclusivamente para los integrantes de la sociedad local, pues es ésta la que les dotan de sentido, reactualizandos y resignificándolos según sus propias necesidades. De forma abreviada diremos que el ritual conocido como *k'eex* entre los mayas de Yucatán, consiste en una ceremonia que busca “sacar la enfermedad” del cuerpo del paciente y pasarla al de un animal, generalmente una gallina, que habrá sido entregado con anterioridad al *h-meen*. Se trata de una curación de carácter complejo, en comparación con las santiguas y las sangrías (*tok*) que se realizan de forma cotidiana, que se realiza en casa del *h-meen* y que no todos los especialistas rituales se atreven a realizar. Los *h-meeno'ob* con los que he hablado al respecto destacan que se trata de un procedimiento “peligroso”, pues durante su transcurso el “objeto” causante del mal abandonará de forma invisible, “como un “viento”, el lugar donde se alojaba dentro del paciente para ir a alojarse al interior del cuerpo del animal que se ofrece como “cambio”, el cual muere en cuanto “carga” ese mal. Para evitar que el viento maligno se desvíe de su camino hacia el interior del cuerpo del animal y pueda causar daños a terceras personas, los *h-*

¹⁴ Dependiendo del diccionario que se consulte encontraremos *k'eex* o *k'ex*. Yo he preferido emplear la primera variante, tal y como lo propone actualmente la Academia de la Lengua Maya de Yucatán.

meeno'ob de Nunkiní siempre realizan este ritual pasada la media noche, colocando en todas las puertas de su casa cruces y ramas de albahaca que impedirán que la enfermedad pueda salir a la calle. Ruth Gubler, quien ha estudiado los rituales de curación realizados por los *h-meeno'ob* en varias poblaciones indígenas de Yucatán, afirma que el *ke'ex* “se lleva a cabo para lograr un cambio, bien sea en la vida de un individuo o en un terreno que está “echado a perder” [...]. Tratándose de una persona ésta [...] está convencida de estar hechizada”. Sobre la forma en que se lleva a cabo afirma que los “curanderos utilizan un ave viva; la pasan repetidas veces por el cuerpo del paciente, todo acompañado de muchos rezos. Al cabo de la ceremonia el ave generalmente muere, habiendo cargado la enfermedad o el aire que estaba afectando al paciente” (Gubler, 2006: 1128-1130).¹⁵

Según lo visto, si pensamos en la construcción y quema del primer *Ts'uulli k'áak* como un ritual curativo de *k'eex* colectivo, pactado entre los habitantes de Nunkiní y su santo patrón, asumiremos que aquel se convirtió en el chivo expiatorio de las faltas cometidas por los vecinos de Nunkiní. Pero no sólo esto, el cuerpo del muñeco vino a asumir el papel de depositario de la enfermedad (al igual que el ave en el ritual de curación), donde se arrojaría la viruela negra extraída de la comunidad para, una vez que ésta se hubiese alojado en su interior, sacrificarlo frente a la “*casa del santo*”, haciendo así desaparecer la enfermedad. Así, la viruela negra se personificó en el Caballero de Fuego, por lo que su desaparición equivalía a la extinción de la enfermedad. Viendo la estrecha vinculación que existe en los mitos de origen entre el muñeco y la enfermedad, quizá la traducción de *Ts'uulli k'áak* más correcta y acorde con la realidad no sea la tan aséptica “Caballero de Fuego” que se utiliza hoy en día, sino la de “dueño” o “patrón” (ambas acepciones válidas para traducir el término *ts'uul*) de la “viruela negra”. Contemplando de esta forma el origen de la imagen del *Ts'uul*, como el de un “viejo” dueño de cierta enfermedad que, como vimos, se encontraba imbuida para los mayas de cierto carácter sagrado, se nos allana bastante el camino a la hora de tratar de comprender su actual imagen de “santo” milagroso local. Debemos remarcar, además, que el hecho de ser el protagonista de un “cambio” que es solicitado

¹⁵ Un resumen de la ceremonia de *k'eex* lo encontramos también en el *Diccionario Maya Popular* editado por la Academia de la Lengua Maya y dice así: “esta ceremonia consiste en dar un animal al curandero (generalmente una gallina) para que el animal reciba el daño del enfermo. En algunas regiones esta ceremonia se hace para curar hechizos [...]” (2003: 138-139). En el caso de Nunkiní, todos los casos de *k'eex* que escuché estaban relacionados con hechizos y males que habían sido “echados” sobre el enfermo por parte de un brujo contratado expresamente para esa tarea por otra persona, movida generalmente por la envidia.

por el propio santo concede, por sí mismo, un cierto carácter de sacralidad al maniquí que se construye con el único propósito de ser entregado al numen. Pero pasemos al siguiente epígrafe, donde me detendré en las posibles interpretaciones que se pueden hacer en torno al significado y función originarios del Caballero de Fuego.

Conjeturas sobre el carácter polisémico del Ts'uulli k'áak.

Antes de comenzar creo importante enfatizar que las interpretaciones que aquí vamos a realizar en torno a la figura y la celebración del Caballero de Fuego estarán circunscritas, exclusivamente, tanto al significado simbólico como a la función social que tuvo este personaje en el momento de su nacimiento y su “sacrificio” primigenio. Para nada se incluirán aquí los datos y los testimonios que remiten a las creencias actuales que existen en la comunidad en torno a la figura del *Ts'uul*, y al significado que los habitantes confieren hoy en día a sus celebraciones, de marcadas atribuciones sacras. Esto último se irá develando en los siguientes epígrafes, a medida que nos vayamos adentrando en la descripción y análisis del sistema de creencias y ceremonial que se le dedica al Caballero de Fuego en Nunkiní. Lo anterior nos permitirá constatar la forma en que se ha venido modificando y resignificando hasta convertirse en sagrada una figura y unas celebraciones que, en origen, parecía querer representar la destrucción y expulsión de un mal que, en forma de epidemia, amenazaba con destruir a la comunidad.

A tenor de las diferentes versiones que hemos recopilado entre los habitantes de Nunkiní sobre el origen de este personaje y el comienzo del complejo ritual a él vinculado, parecería lógico considerar la primigenia quema del Caballero de Fuego como un ritual clásico de “expulsión” del mal de la comunidad.¹⁶ Diversos autores han visto este significado en las celebraciones de quema de muñecos que se han registrado a lo largo de la historia en diversas partes del mundo. Por ejemplo, ante la imposibilidad de extrapolar su teoría “vegetacionista” a todas y cada una de las destrucciones de monigotes que se han registrado en las diferentes culturas del mundo, J. G. Frazer aseguró que esas representaciones humanas podían verse también como representaciones del mal (1981: 635-638) o como “víctimas expiatorias” (*op. cit.*: 648-

¹⁶ Resulta difícil, a tenor de las evidencias etnográficas que poseemos, encuadrar al personaje que nos ocupa y sus celebraciones en la explicación propuesta por J. G. Frazer en su ya clásica obra sobre historia de las religiones *La rama dorada*. En ésta, el mencionado autor sugiere que la costumbre de quemar muñecos en diversas partes de Europa y Asia obedecía a un intento de los hombres por garantizar la armonía de los ciclos naturales y productivos, tratando de asegurar sus cosechas y ganados para el siguiente año, encarnando así el muñeco el “espíritu de la vegetación” (Frazer, 1981).

650), a las cuales se hacía cargar con los distintos males que aquejaban a las poblaciones, de forma que al acabar con ellas los males también eran expulsados de la comunidad a través de un proceso mágico imitativo.¹⁷ Aunque en esta última teoría bien podría servir para explicar la función original para la que fue creado el *Ts'uul* en Nunkiní, su personalidad y el simbolismo que ésta encierra nos deben empujar a ir mucho más allá en nuestra tarea hermenéutica evitando caer en las simplificaciones.



2. Imagen del Caballero de Fuego tras su construcción.

Centrándonos en la figura del *Ts'uulli k'áak*, lo primero que debemos tener presente es que su representación encarna no solo a un “español” o a un “europeo”, sino a cualquier “forastero”, esto es a un no maya. Además, y quizás aún más importante, la efigie se visualiza como la de un “patrón” de hacienda o a un “encomendero”, siempre

¹⁷ Esta explicación de la “expulsión” del mal por medio de la quema de muñecos que lo encarnan, ha sido la propuesta por Caro Baroja por los numerosos casos ibéricos de quema de Judas o peleles (2006). No sería extraño pensar que esta costumbre de “sacrificar” a una figura humana haya sustituido en ciertas partes del mundo a los sacrificios humanos como se hacía, por ejemplo, entre los griegos del Asia Menor en el s. VI a. C. quienes “Cuando una ciudad sufría de peste, hambre u otras calamidades públicas, elegían una persona deforme o repugnante para que asumiese sobre sí todos los males que afligían a sus vecinos. La llevaban a un lugar apropiado [...] y finalmente la quemaban en una pira hecha con ramas de árboles del bosque” (Frazer, *op. cit.*: 653).

haciendo hincapié en su carácter foráneo.¹⁸ En otras palabras, el muñeco viene a representar a todos aquellos “extranjeros” que desde los tiempos de la conquista vinieron a asentarse en las poblaciones indígenas peninsulares para sojuzgarlas y enriquecerse a costa del trabajo de sus habitantes.¹⁹ A lo anterior hay que añadir las enfermedades desconocidas que fueron traídas desde fuera por los recién llegados. De esta forma, parece comprensible que la imagen elegida por una población indígena como la de Nunkiní para encarnar todos los males que la aquejaban, fuera, precisamente, la de un *ts’uul*. Pero no debemos olvidar, además, que en las narraciones sobre el origen del *Ts’uulli k’áak*, la selección de la “víctima” propiciatoria corrió a cargo de la principal divinidad local: el santo patrono. De esta forma, parece que desde la propia esfera sagrada se vino a responsabilizar y personificar a los “extranjeros” de todos los males que aquejaban a la comunidad. Dichos males, en el momento de la primera construcción del *Ts’uul*, habían adquirido la forma de una epidemia de viruela negra, enfermedad que como vimos era asociada con los españoles. Así, parece congruente argumentar que, además de señalar a los culpables, uno de los mensajes que se pretendieron escenificar con la quema originaria del Caballero de Fuego fue que, cortando de raíz las relaciones que mantenían muchos vecinos con los “extranjeros” la salud y la felicidad regresarían a la comunidad. Simbólicamente, más allá de cumplir con una petición y realizar un *k’ex* con san Diego, lo que se pretendía era exhibir colectivamente y de la forma más pública posible (de ahí que la quema se llevara a cabo en la plaza del pueblo) la renuncia de la comunidad en su conjunto a mantener el *statu quo* de las relaciones asimétricas al que le sometían sus explotadores.

Y no sólo eso, sabemos que las poblaciones indígenas de Yucatán que han estado sometidas a un contacto más prolongado con la sociedad dominante son las que han sufrido cambios profundos, mismos que han provocado la quiebra de ciertas estructuras internas de organización y la desaparición o modificación de muchas de sus

¹⁸ Es importante remarcar el carácter polisémico que posee el término *ts’uul*, que como venimos mencionando significa, al mismo tiempo, “extranjero de otro reino”, “advenedizo”, “español”, “forastero”, “ladino”, “español nacido en estas tierras” (en la península), “encomendero”, “patrón” o “dueño” (Barrera Vásquez, 2001: 892). De hecho, durante los cuatro años que he asistido a la celebración del Caballero de Fuego, se ha convertido en una broma casi obligada que los participantes en el festejo señalen los parecidos que guardo con el *Ts’uul* en altura, color de piel y en el hecho de que “somos de la misma tierra”, refiriéndose no tanto a que ambos seamos de España sino al hecho de que no somos indígenas.

¹⁹ En este rubro, y debido a su cercanía con el Camino Real que unía desde tiempos de la colonia las ciudades de Mérida y Campeche, Nunkiní ha estado siempre sujeta al dominio “extranjero”. Primero como encomienda y, posteriormente, como fuente de mano de obra barata para las diversas haciendas que proliferaron por sus alrededores, como la de Santa Cruz, Santa Elena o Tankuché. Así pues, la imagen de los extranjeros explotadores ha estado siempre muy presente en la historia local.

creencias y prácticas vinculadas con la religión tradicional indígena. Por ejemplo, el trabajo asalariado como peones en las haciendas henequeneras y la extensión de este cultivo comercial por el paisaje del norte yucateco trajo aparejado que muchas comunidades mayas de esa región abandonaran su tradicional sistema de cultivo que era la milpa y, con ello, la desaparición del complejo mítico-ritual con que se vinculaba.²⁰ En este sentido, pareciera que la solicitud por parte del santo patrón para que la población quemara a un “patrón de hacienda” en la plaza, iba encaminada a hacer un llamado de atención a sus fieles para que éstos no se dejara seducir por el trabajo asalariado y el dinero que podían obtener de su trabajo en las haciendas, y se mantuvieran apegados a sus modos de vida tradicional. No en vano, la misma enfermedad resulta ser en algunos relatos un castigo de la “divinidad” en contra de la comunidad por haber quebrantado el anterior precepto. Y es que, la codicia, el individualismo y los deseos incontrolados de acaparar dinero son sólo algunas de las cualidades, opuestas a la moralidad tradicional indígena, con que los mayas vinculan a los *ts’uulo’ob* y su constante búsqueda de riquezas a costa del trabajo indígena. No debe extrañarnos por ello que una de las representaciones más repetidas del Diablo entre las etnias mayances sea, precisamente, la figura de un patrón de hacienda; o lo que es lo mismo: “un ser blanco, alto, vestido como mestizo, que muestra atributos de riqueza y hace trabajar día y noche a los indígenas difuntos” (Ruz, 2002b: 335).

Entre los mayas peninsulares la figura del Diablo o *Kisín*, presentada por los religiosos ibéricos como el símbolo de alteridad por excelencia, fue resignificada e identificada con los propios conquistadores hispanos a través de tres de sus rasgos más característicos y opuestos a los mayas: la riqueza, la maldad y la movilidad de la que hacía gala (Naranjo, 2002).²¹ En este sentido, en la actualidad existe la creencia en Nunkiní de que si uno acude a media noche a una determinada cueva (*booxaktún* o

²⁰ Son numerosos los autores que han señalado a la zona norte de la península de Yucatán, también conocida con el nombre de “antigua región henequenera”, como la de mayor alto grado de “aculturación” de toda el área maya, siendo sus comunidades las que más bajos niveles de hablantes de lengua maya poseen (30% en el año 200) y los más altos índices de marginalidad y falta de servicios (Ruz, 2002d: 30-31). Para Luis Alfonso Ramírez, en esta zona, amén de haber casi desaparecido la agricultura, “los rasgos propios de la cultura maya se encuentran mucho más transformados que en cualquier otra parte del Yucatán rural y pueden ser considerados como la zona de transición, integración y desintegración de la cultura maya en la vida urbana contemporánea (Ramírez, 2002: 57-64).

²¹ Ya en pasajes de fuentes coloniales como el *Chilam Balam de Chumayel* se identifica a los conquistadores ibéricos con el diabólico Anticristo en función de las tropelías que éstos cometían en las poblaciones indígenas. Así, en la quinta entrada del “Libro del Vaticinio de los Trece Katunes”, al referirse a los extranjeros, el Chilam asienta que “Del anticristo es el rostro de su Señorío”, para posteriormente responsabilizarles de los males que aquejan a los indígenas: “Años de plagas en los cultivos; mientras en la plaza de Mérida seguirán gobernando los *dzules*” (1978: 164-66).

“agujero negro” es su nombre) localizada a las afueras del poblado se puede tener un encuentro con Kisín. Éste aparecerá bajo la forma de un toro negro gigante y parlante²² o como un *ts’uul* vestido de traje, y, a cambio de entregarle el alma, se puede obtener de él un cofre lleno de monedas de oro o los conocimientos necesarios para que la persona se convierta en “brujo” y así: “[la persona] *ya lo sabe cómo hacer para enviar mal a otro a cambio de que lo pagan mucho dinero*”. Como vemos, el dinero y la obtención de riquezas de forma rápida aunque para ello haya que atentar contra la vida de un semejante, son dos de los rasgos que la mentalidad indígena encuentra íntimamente ligados con la forma de ser de los *ts’uulo’ob*.

Siguiendo esta lógica, siendo como eran la encarnación de la maldad, parece justificada la muerte de uno de estos “diablos” blancos y extranjeros a petición de la principal divinidad local. Se trataba con ello no sólo de representar la expulsión de la maldad que encarnaban los propios *ts’uulo’ob*, a la cual se había responsabilizado de ser la causa del arribo de la enfermedad a la comunidad, sino, además, mostrar la censura popular hacia el grupo de los extranjeros explotadores por medio del “asesinato” figurado y público de uno de sus miembros. Para rescatar el sentido social que pudo tener la elección de la víctima y su “sacrificio” en sí mismo, hay que concluir que los males de la comunidad fueron proyectados sobre un grupo concreto de personas (en este caso los *ts’uulo’ob*) que por circunstancias históricas se habían hecho acreedores de ser sus portadores al tiempo que encarnaban la antítesis del indígena, y con su eliminación se pretendió llevar a cabo una renovación, una “purga” de toda la comunidad (Peris Álvarez, *op. cit.*: 64).²³ Como vimos, a aquellos que al mismo tiempo eran extranjeros, patronos de hacienda o encomenderos, se les endilgó el rango de “dueño” de la viruela negra. Ya lo advirtió la “Segunda rueda profética de un doblez de katunes” en *El libro de los libros del Chilam Balam* (1974), que al referirse a la ciudad de Mérida o Ichcaansihó, donde se asentaban los *ts’uulo’ob*, señalaba que “El Anticristo es su rostro”, y que mientras éstos se mantuvieran ocupando el poder, al indio no le esperaban

²² Desde los tiempos de la colonia, el ganado vacuno se identificaba con los españoles y era uno de los grandes enemigos que tenían los campesinos mayas, quienes veían devastadas sus milpas cuando estos animales irrumpían en ellas. Actualmente en Nunkiní, las reses forman parte de la economía doméstica de muchas familias indígenas, quienes compaginan la cría de unas pocas cabezas de ganado con sus cultivos. Para mayor detalle sobre la relación que mantiene en la actualidad los españoles, el ganado y el dinero, con el *Kisín* y el inframundo en la tradición oral maya peninsular contemporánea, ver el Tomo 4 de la *Enciclopedia de la mitología yucateca* (Boccará, 2004).

²³ Javier Peris Álvarez considera que la interpretación de la quema de muñecos en diversas partes de España como casos de “censura popular” (rescatada de la etnóloga hispana Pilar García de Diego), “es la que más se aproxima a dar una explicación satisfactoria al sentido de la costumbre, al menos intencionalmente” (*ibídem*, 64).

más que “años de langosta y lluvias”, acompañados de “muchas muertes: ahorcamientos y viruelas” (1974: 75).

Pareciera entonces, para recapitular las interpretaciones en torno a la imagen primigenia, que podríamos hablar de un “sacrificio” ofrecido por el común de los habitantes de Nunkiní cuando nos referimos a la quema primigenia del Caballero de Fuego. Un sacrificio que tuvo por objetivo principal la purificación de la comunidad de la influencia negativa que significaban los *ts’uulo’ob*, para después buscar el renacimiento colectivo y apegado a la tradición indígena. La víctima propiciatoria, confeccionada a partir de maderas y bejucos locales, parece haber cargado con el mal que aquejaba la comunidad, al tiempo que se la hizo responsable del mismo, pues era portadora de los atributos que fácilmente la identificaban con el grupo culpable de haberlo importado a tierras nativas. Pero no sólo por ser portadora de la enfermedad se la sacrifica: la imagen del *ts’uul* también atesora todos aquellos atributos de una moralidad foránea, con la que los indígenas no se identifican y consideran dañina para el correcto funcionamiento de la comunidad (codicia, avaricia, individualismo). En un intento por mantener vigentes las normas de convivencia tradicionales de la comunidad, el ritual de sacrificio del Caballero de Fuego debió de funcionar, a su vez, como una amonestación pública dirigida contra de aquellos segmentos de la sociedad local que se hubieran distinguido por su acercamiento hacia los extranjeros y la adopción de algunas de sus formas de vida y pensamiento, especialmente aquellas que son contrarias a la moral indígena campesina.²⁴ Así, aquellos vecinos que por sus acciones y comportamientos pudieran haberse visto reflejados o aludidos por la quema de un *ts’uul*, no tendrían más opción que apartarse de aquello que los vinculara con el “chivo expiatorio” si no quería verse ellos mismos y sus familias en el centro del chisme y, a futuro, el odio colectivo.

En resumidas cuentas, la quema primigenia del Caballero de Fuego se engarza con otras tradiciones culturales similares de “expulsión del mal” extendidas por

²⁴ Siguiendo los planteamientos de Mary Douglas (1974), aludidos también por Peris Álvarez (*ibídem*, 77-78 y 88), el sacrificio de un *Ts’uul* y todo lo que su imagen representa puede interpretarse también como un mecanismo de control puesto en práctica por la sociedad local (o “grupo reducido”, como prefiere calificar la autora a los grupos pequeños donde todos se conocen) con el fin de culpabilizar de la desgracia colectiva que suponía la viruela negra a aquellos que, por trabajar para esos mismos extranjeros, se hicieron “transgresores” de las normas tradicionales de la comunidad. Se trataría de lanzar una advertencia hacia ellos con el fin de disuadirlos de mantener esa conducta desviada y regresaran a las normas de convivencia del grupo. No olvidemos que en los relatos de uno de los dos grupos narrativos que ya han sido referidos se apunta que la viruela negra fue un castigo divino motivado por el hecho de que los vecinos trabajasen para los *ts’uulo’ob*.

diferentes regiones del mundo en diversos momentos de la historia. Como sacrificio que es cumple, además, con la función de canalizar la violencia colectiva de la comunidad hacia un grupo externo y ajeno a ésta, en este caso sus patrones extranjeros. De esta forma, encauzando el odio del colectivo hacia una víctima de naturaleza “extraña” a la del propio grupo, con el fin de que ésta no pueda buscar revancha y provocar que se desaten las venganzas en el seno de la comunidad,²⁵ el sacrificio cumple con uno de sus cometidos más importantes: “apaciguar las violencias intestinas, e impedir que estallen los conflictos [internos]” (Girard, 2005: 22); y al mismo tiempo, “restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social” (*ibídem*, 16). A lo anterior debemos aunar otro hecho importante: que en Nunkiní la indicación para llevar a cabo este sacrificio y la elección de la víctima que sería sacrificada corrió a cargo de la divinidad local, lo que, en palabras de René Girard, facilitó que la violencia que acumulaban los vecinos fuese mucho más fácilmente expulsada, ya que “el proceso de evacuación no se les presenta [a los hombres] como propio, sino como un imperativo absoluto, la orden de un dios [...]” (*ibídem*, 21).²⁶ De esta forma, el sacrificio de un *ts’uul* obedeció a una petición de orden divino destinada a erradicar una calamidad de la misma naturaleza, cuyo desencadenante había sido una transgresión al orden moral y social tradicional de la comunidad por parte de sus propios habitantes, mismos que para enmendar su error escenificación la muerte de un extranjero, al cual se convirtió en el “chivo expiatorio” de todos los males pasados y presentes que había padecido la comunidad a raíz de su contacto con los explotadores “blancos”. No olvidemos que la imagen a la que se dio muerte se la convirtió en una representación directa de la enfermedad, de ahí una de las posibles traducciones de su nombre: “dueño” de la “viruela”. Pero si esto aconteció en los albores de la creación del Caballero de Fuego y de ceremonia sacrificial, toca ahora centrarnos en la actualidad y como la percepción de esta figura ha dado un giro de ciento ochenta grados.

²⁵ En esta misma dirección, sobre la condición de externalidad a la sociedad que debían tener los sacrificados por los mayas de época prehispánica, Nájera Coronado asienta que: “no pertenecen a la sociedad y por lo tanto no despiertan venganzas”, lo que causaba que las poblaciones buscaran a sus víctimas fuera de éstas (2003: 129). R. Girard también hace hincapié en esta característica, señalando que para que el sacrificio fuera “una violencia sin riesgo de venganza” era necesario que las víctimas no guardaran ningún tipo de relación con los miembros del grupo que lo llevaba a cabo con el fin de evitar las represalias de familiares que sintieran el deber de vengar a la víctima dando inicio a una “venganza interminable” (2005: 24).

²⁶ En su acuciante estudio sobre los sacrificios humanos practicados por los mayas prehispánicos, Martha Iliá Nájera destaca el sentido profundamente religioso que estos rituales tenían al presentarlos como ofrendas mediante las cuales “los hombres penetraban al mundo sagrado y de esta manera podían agradecerles [a los dioses] los beneficios otorgados, ensalzarlos, granjearse su benevolencia y protección” (*ibídem*: 105).

Imágenes y percepciones del Ts'ulli k'áak en la actualidad.

Al acercarnos con ojo avizor a los distintos rituales y ceremonias que conforman el complejo festivo con que dos veces al año la comunidad de Nunkiní recrea la quema originaria del Caballero de Fuego, resulta fácilmente perceptible el carácter sagrado con que este personaje ha quedado revestido por la sociedad local. Desde los relatos que los vecinos intercambian sobre alguno de los milagros obrados recientemente por el *Ts'uul* para sanar a algún familiar o conocido, hasta las historias que refieren con todo lujo de detalles sus apariciones en el mundo onírico para reclamar una promesa incumplida a alguna persona olvidadiza, pasando por el lenguaje gestual que la inmensa mayoría de los pobladores de Nunkiní le dedican cuando se encuentran ante su presencia, todos son ejemplos que sirven para remarcar la condición excepcional, de entidad poderosa, de la que está imbuido el *Ts'ulli k'áak*. No en vano, si nos apresuráramos a comparar sus características actuales con las que ya hemos visto que se le adjudican al santo patrono de la localidad, las semejanzas superarían con mucho las divergencias. Veremos incluso como la coincidencia en los tiempos y espacios que se dedican para las celebraciones de ambos personajes, así como las muchas similitudes que existen en el trato que les brindan sus devotos, nos permitirá plantearnos si la relación que se establece entre san Diego y el Caballero de Fuego va más allá de la ya referida en los relatos acerca del origen de éste.

Que en la actualidad el protagonista de este capítulo ha abandonado (al menos en el discurso popular) su papel originario de “chivo expiatorio”, depositario del mal (o los males) que aquejaba a la comunidad, el cual debía ser destruido por los mismos vecinos para que la viruela negra abandonara la población parece algo evidente en cuanto conversamos con cualquier vecino de Nunkiní. De inicio, los apelativos y calificativos que emplean cotidianamente la mayoría de los naturales para referirse al *Ts'ulli k'áak* denotan, tal y como sucedía para el caso de san Diego, cercanía, familiaridad y respeto. Así, “*Ts'uulito*” o “*santo Ts'uul*” son las dos fórmulas preferidas para nombrarlo por buena parte de las personas que participan de alguna forma en sus celebraciones, aunque también hay otros vecinos que prefieren las más neutras “*Ts'uul*” o “*el Caballero*”. Por supuesto, el uso de una de estas denominaciones no excluye a las otras, pudiendo darse el caso de que una misma persona alterne varias de ellas durante una misma conversación. Mucho más restringidas al ámbito de las plegarias que se le dedican en el momento de haber concluido su construcción son las fórmulas “*Ki'ichkelem Yuum*”

(precioso señor) o “*Yuum Ts’uul*” (señor *Ts’uul*), mismas que también son empleadas durante los rezos que se dirigen a otras deidades como el Dios Padre, Jesucristo o san Diego de Alcalá. Este detalle nos permite hacernos una idea de la naturaleza poderosa y, por ende, sagrada que ha alcanzado el Caballero de Fuego dentro de la comunidad, donde es tenido abiertamente por un santo.

Por consiguiente, al abordar el panteón de seres poderosos que señorean sobre los distintos ámbitos que conforman la cotidianeidad de Nunkiní, la presencia en él del *Ts’uulli k’áak* se nos exhibe innegable y en una posición privilegiada. Sin embargo, a diferencia de los numerosos “dueños” de raigambre indígena que cohabitan en la cosmología de los vecinos de Nunkiní adscritos en su mayoría al paisaje natural que rodea a la población, y cuya principal tarea es custodiar la tierra y a todos sus moradores (tanto animales como vegetales) así como a los vestigios del pasado,²⁷ el Caballero de Fuego circunscribe su campo de acción casi de forma exclusiva al paisaje social del pueblo (*kaaj*). Dentro de éste su función consiste en velar, junto al santo patrón san Diego, por el mantenimiento de la salud de sus vecinos y la obtención del éxito productivo tanto en sus cosechas y como de sus animales domésticos.

En este sentido podríamos afirmar que el *Ts’uul* cumple con las funciones de un segundo santo patrón de Nunkiní, pues las peticiones que recibe y atiende son de la misa índole que las que se le dirigen a san Diego, constituyéndose de esa forma en un refuerzo para la labor de éste. De hecho, san Diego de Alcalá y el Caballero de Fuego comparten atributos y poderes hasta el punto de que algunos informantes dudan antes de adjudicar una determinada acción milagrosa a uno de los dos númenes. El ejemplo más claro de lo apuntado hasta aquí lo hallamos en el episodio mítico de la viruela negra, pues aunque la mayoría de los nunkinienses adjudican la desaparición de esta enfermedad a un milagro obrado por san Diego, no faltan tampoco los que insinúan que dicho acontecimiento no se hubiera podido producir sin la ayuda prestada por el *Ts’uul*. Además, lo que resulta una constante en la mayoría de las narraciones y ceremonias que existen alrededor del Caballero de Fuego es la estrecha vinculación que han mantenido y mantienen en sus tiempos y espacios con las del santo de la localidad. No en vano, en

²⁷ Bajo el genérico de “dueños” o *Yuumtzilo’ob* se esconde una pléyade de entidades poderosas que señorean sobre diferentes ámbitos de la naturaleza (el monte y lo animales que lo habitan, las cuevas, los cenotes), las milpas y ciertos fenómenos atmosféricos (lluvia y viento), castigando a aquellas personas que bien hacen un uso inadecuado y abusivo de los recursos naturales, o que no solicitaron su permiso para explotarlos u olvidaron ofrecer su agradecimiento después de hacerlo mediante los rituales que marca la tradición. En Nunkiní los “dueños” más comunes son los *Aluxo’ob* (de los cuyos), *Báalam kaaxo’ob* (de la foresta, los animales y las milpas), *Yuum Cháako’ob* (de la lluvia) y *Yuum iik’o’ob* (de los vientos).

cierta ocasión, uno de los “patrones” de la sociedad encargada de construir cada año la imagen del *Ts’uul*, se refería a ambos personajes diciendo que eran: “*los dos son los jefes del pueblo*”; añadiendo a continuación que los dos son igualmente “milagrosos” y que: “*su chamba [trabajo] es para protegernos a los hombres y mujeres de Nunkiní cuando le pedimos con mucha fe su ayuda*”.

Finalmente, hay vecinos que ven en la figura del Caballero de Fuego y en las celebraciones que se le dedican una suerte de obediencia a la promesa vitalicia de carácter comunitario que los vecinos de Nunkiní formularon a su santo patrón cuando padecieron el episodio de la viruela negra; promesa que, desde que hay memoria, se reedita anualmente con motivo del día grande de las fiestas patronales. De hecho, si nos atendemos exclusivamente a las narraciones sobre el origen de la conmemoración del Caballero, la anterior interpretación no parecería demasiado desviada de la realidad, pues con la quema de la imagen de un *ts’uul* dos veces al año la comunidad rememora y agradece uno de los milagros originarios realizados por san Diego de Alcalá a favor de la población. Sin embargo, las creencias y prácticas rituales que han ido surgiendo con el paso del tiempo en torno al *Ts’uulli k’áak* han venido a revestir de nuevas atribuciones y complejos contenidos simbólicos a este personaje, hasta el punto de convertirlo, más que en una ofrenda al santo, en otro integrante del panteón local, especialmente vinculado con las deidades de ascendencia católica. La relación y jerarquía que se establece entre el “santo *Ts’uul*” y aquellos númenes quedaron de manifiesto durante unas reflexiones realizadas por don Felipe Ak en su casa, durante una calurosa tarde de abril de 2011, cuando trataba de explicarme la forma en que se deben dirigir al Caballero las personas que buscan solicitar “su milagro”:

“De cuantos años estoy amarrando al Caballero y muchas personas vienen y me dicen cómo funciona a la gente: es milagro, es santo, así les digo: primeramente hay que pedir a Dios, y después a san Diego, último para el Caballero; porque primeramente Dios dio el pensamiento [de] cómo se va a hacer, cómo se empezó el Caballero. El santito dio la idea a la gente de cómo se va a salvar de las viruelas que dicen. Nosotros solamente lo escuchamos que digan. Ahorita no vemos de esa época del s. XVII que dicen, más de 400 años de esto. Eso, yo por mi parte, primeramente Dios y luego el san Diego de Alcalá y después el Caballero. Así se termina, de las tres personas pueden hablarlo para que te da tu creencia para que lo creas su milagro del Ts’uulito. Yo cuando me ofrecen

algo para el Caballero eso hablo: primera vez Dios, luego san Dieguito y luego Caballero, es el mismo”.

A lo largo de esta sustanciosa cita, la persona encargada de coordinar el proceso de construcción del *Ts’uul* pone de manifiesto con total naturalidad el “complejo” paisaje que posee el “híbrido” panteón de seres poderosos sobre el que se yergue el sistema religioso de los vecinos de Nunkiní. He colocado comillas sobre el calificativo complejo porque para quien así resulta el panorama que anuncia la cita es para el observador foráneo que trata de desentrañarlo para comprenderlo. Como se aprecia en las palabras de don Felipe, los propios actores sociales no encuentran ninguna contradicción o problema de carácter teológico a la hora de conjuntar en un mismo sistema de creencias (aunque con distinta jerarquía, eso sí) a una deidad impuesta, a un santo transculturado y a otro “santo” de origen autóctono. En este sentido pareciera que nos encontrásemos ante un claro ejemplo de pervivencia del politeísmo indígena maya, mismo que ha permitido desde hace siglos a la cultura nativa de Yucatán la agregación indiscriminada de entidades sagradas a sus propios universos religiosos (Gutiérrez, 2003: 3).²⁸ Adaptarse y apropiarse de aquello que les vino impuesto desde el exterior de su frontera cultural para así poder seguir existiendo como entidades diferenciadas. El *Ts’uulli k’áak* se nos insinúa desde esta perspectiva como una figura paradigmática, nexo de unión entre los universos nativo y católico. Pero continuemos profundizando en el imaginario tejido en torno a este personaje en Nunkiní para tratar de desentrañar la complejidad que encierra y obtener alguna conclusión respecto a su trascendencia en el sistema religioso local.

La parte tangible e intangible del Caballero de Fuego: cuerpo y alma.

Antes de pasar a ocuparnos de la devoción, los rituales y las celebraciones que se le dedican al *Ts’uulli k’áak*, donde veremos plasmarse muchas de las creencias que existen en torno a su figura, comenzaré primero por abordar aquellos rasgos de su naturaleza y personalidad que hacen de él un personaje poderoso que es visto como un santo

²⁸ La opinión de Gutiérrez al respecto, la cual comparto plenamente a tenor de las evidencias etnográficas, es que “hasta hoy y que la peculiar lógica del monoteísmo no ha penetrado en las conciencias amerindias, sino que éstas han seguido “recalcitrantes” con su lógica del paganismo que no ve inconveniente alguno en sumar creencias y prácticas de cualquier origen”. (Gutiérrez, *ibidem.*).

particular de la comunidad.²⁹ Como veremos, muchas de sus características son compartidas con el santo patrón y con el resto de entidades que ocupan el panteón de deidades locales. En primer lugar, al igual que san Diego de Alcalá, el Caballero de Fuego posee una representación “física” que se elabora principalmente de madera y a la que sus fieles pueden dirigirse para recibir su bendición o solicitarle un favor.³⁰ Sin embargo, a diferencia de lo que acontece con san Diego que se haya físicamente presente todo el año en el interior de la iglesia, la principal característica del *Ts’uul k’áak* es que únicamente se presenta en la comunidad bajo una forma visible y tangible para el común de los mortales durante dos periodos de tiempo muy reducidos al año. Y es que, como ya adelanté, la imagen del Caballero de Fuego únicamente se elabora (o “amarra”, como prefieren decir los vecinos³¹) con cuatro días de antelación a al *nooj k’iin* o día grande de las dos fiesta del santo que se celebran en los meses de abril y noviembre respectivamente. De esta forma, su presencia “material” en la población se limita exclusivamente a esos ocho días al año, durante los cuales sus fieles deben concentrar todas las actividades rituales que se le dedican, compaginándolas a su vez con las destinadas al propio san Diego de Alcalá, quien por esas fechas es el principal foco de las celebraciones comunitarias. Así, durante varias jornadas, ambos personajes comparten los dos periodos festivos y ceremoniales comunitarios más importantes de todo el año.

Al igual que sucede con la efigie del santo patrono de Nunkiní, tanto el cuerpo del Caballero de Fuego como los ropajes que lo cubren están imbuidos del poder milagroso que se le adjudica al personaje. Así lo demuestra, por ejemplo, el interés que muestran los devotos por tocarle y besarle cuando se hallan ante su presencia, las pugnas tumultuosas que se desatan en la plaza de la población en pos de hacerse con

²⁹ Esta imagen de santo exclusivamente local confeccionado *ex profeso* por los propios vecinos de la comunidad recuerda de alguna manera al Maximón de Santiago Atitlán, Guatemala, que ha sido profusamente analizado por varios autores (Mendelson, 1965; Pédrón-Colombani, 1998; Petrich, 2006; García, 2006). Sin embargo, como iremos viendo desde el mismo hecho de que el Caballero de Fuego se “amarra” para ser destruido mientras que el santo tzutujil se conserva durante todo el año en un bulto, las diferencias entre estos dos santos de características locales son mayores que sus semejanzas. También los tzeltales de Cancun confeccionan un muñeco que denominan *xutak*, pero este se limita a representar “la imagen de Judas tal y como se representa durante la Semana Santa” (Pitarch, 2011: 167), por lo que está lejos de ser visto y asumir las características de un santo.

³⁰ Un cuerpo de madera revestido por varias capas de ropa es una de las pocas características que comparten el *Ts’uul*, el Maximón (Mendelson, *op. cit.*: 61 y 188) y la mayoría de los santos patronos de comunidades indígenas, para los que las ropas que les regalan sus fieles resultan símbolos visibles de sus poderes y de las acciones benéficas realizadas a favor de sus fieles.

³¹ Es interesante remarcar bien este detalle, pues “amarrar” es empleado en el castellano regional de los mayas en aquellos casos en que se va a construir algo a partir de elementos que ya están presentes en el entorno. Así, el Caballero de Fuego no se hace o se fabrica, pues su espíritu o *pixán* ya está presente en la comunidad, simplemente se conjuntan las piezas que darán forma a su cuerpo.

alguno de los fragmentos de su atuendo una vez que la imagen ha sido explosionada, o, un tiempo después, las múltiples peticiones que reciben por parte de vecinos con familiares o animales enfermos los patrones de las dos sociedades encargadas de construir la imagen para que les sean entregados algún pedazo del atuendo del *Ts'uul* para utilizarlo como “medicina”. Sin embargo, la característica que señala bien a las claras la naturaleza sagrada y poderosa que ha alcanzado este personaje la encontramos en la creencia generalizada en que, además de su parte corporal que es palpable y visible, el *Ts'uulli k'áak* está conformado también por su “espíritu” o *pixán* que “*es de puro viento*” y, por tanto, resulta invisible para el común de los mortales. Esta parte espiritual del Caballero es la que constituye su esencia principal, máxime si consideramos que es precisamente bajo esta apariencia intangible e invisible para los humanos en condiciones normales, como transcurre la mayor parte de su existencia recorriendo los distintos espacios que conforman la comunidad.³² Es bajo esta apariencia de *pixán* o “viento” como el numen, sin ser visto por el común de los mortales, recorre durante la mayor parte del año los espacios interiores de la población velando por el bien estar de sus habitantes y escuchando sus súplicas.³³ Sólo hasta que las dos “sociedades” encargadas de la construcción del Caballero de Fuego en abril y noviembre respectivamente, se juntan para “amarran” su nuevo cuerpo es que su “espíritu”, libre hasta ese instante, se apresura a introducirse en su temporal envoltorio material para recibir, desde allí dentro, las visitas de cientos de devotos durante las siguientes cuatro jornadas y dotar de sentido todos los rituales que tendrán a su imagen como protagonista. Así resume esta creencia tan extendida don Felipe Naal, uno de los constructores “oficiales” del *Ts'uulli k'áak*:

“Yo creo que el espíritu del Ts'uul cuando sale [del cuerpo] con la explosión ya estuvo, salió. Se queda el mismo para todo el año. El cuerpo que ya se ha quemado no está más así, pero su pixán se queda en Nunkiní. Todo el año ese espíritu existe: se quema desde abril, mayo, junio, julio, todo el año existe el

³² Al respecto López Austin asegura que una característica compartida por buena parte de las “fuerzas, almas y dioses” del área mesoamericana es que son “imperceptibles para los seres humanos. Como el viento, como la noche, son invisibles e impalpables” (López Austin, 2006: 147). Como veremos que sucede en el caso del *Ts'uul*, esta condición de invisibilidad no resulta permanente y bajo determinadas circunstancias, y de forma temporal, algunos individuos adquieren la capacidad de verlo o escuchar sus mensajes.

³³ Esta característica del Caballero de Fuego de movilidad permanente la comparte con un santo en cierto sentido similar por su originalidad: el Maximón del Lago Atitlán (Guatemala). Michael Mendelson señala al respecto de éste que “en primer lugar es un gran caminante [...] caminaba por la noche en todos los países”, así como por los cerros que rodean el pueblo y en sus barrios (*op. cit.*: 121-122).

cuerpo del espíritu. Cuanto ya estamos construyendo el otro [muñeco] nuevo, entonces el espíritu se pasa al otro, vuelve a meter el otro. Así de mi idea, así creo yo que está”.

El testimonio que ofrece en este sentido otro de los hombres que cada año participa en el proceso de amarre del Caballero apunta en la misma dirección que el anterior, cuando afirma que:

“yo creo que siempre aquí está su pixán del Ts’uulito. No se marcha, se queda por acá. Porque aunque no está... bueno, no lo estamos viendo como ahorita [su cuerpo], pero se pide el milagro con fe y siempre te va a ayudar. Nosotros tenemos así nuestra creencia, que está con nosotros. Le pedimos el milagro a su pixan que está en Nunkiní, todo el tiempo está con nosotros”.



3. El Caballero de Fuego es inmolado a un costado de la iglesia en cumplimiento a una promesa que la comunidad formuló a san Diego de Alcalá.

Al cuestionar a los mismos “patrones” de la sociedad del Caballero que se encargan de elaborar el cuerpo del *Ts’uul*, una vez que todos ellos habían terminado la comida con la que celebran el proceso de “amarre” de la imagen, sobre cuándo era el mejor momento para dirigirse al “santo” para solicitar su auxilio, la respuesta dada por don Felipe fue categórica. El informante destacó que durante todo el año, pues aunque los humanos no seamos capaces de verlo, la parte intangible del Caballero de Fuego está

siempre presente en la población, por lo que escucha todas y cada una de las peticiones que le puedan realizar sus vecinos:

“Porque a veces, no sólo cuando [lo] estamos amarrando vienen las personas a pedir ayuda al Caballero, es todo el año que está en Nunkiní escuchando la gente que lo pide su ayuda cuando dicen con mucha fe. Cuando viene un enfermo que pide ayuda así, que se entrega al espíritu del Caballero y se ofrecen así por mi mamá,³⁴ en cualquier tiempo también lo está ayudando. Ya la próxima semana cuando viene [esa persona a la casa y] hay mucho alivio en lo que le tiene pedido”.

A través de los testimonios ofrecidos hasta aquí, confirmamos que el Caballero de Fuego es visto como una entidad poderosa, conformada de *“puro viento”*, que la mayoría del tiempo adopta un estado invisible e intangible para los humanos. La figura que de él se construye dos veces al año constituye una representación de su propia esencia *“espiritual”* (¿o acaso es su espíritu el que refleja su apariencia tangible?), pues según los testimonios de las escasas personas que se atreven a revelar el haber recibido la vista del Caballero de Fuego durante su sueño o que se les apareció para comunicarles algún mensaje importante: *“Así como es su cuerpo, pienso que así es güero, muy alto, siempre con su sombrero, porque a veces lo veo con mi imaginación también”*. Pero lo más importante es que el *Ts’uul*, en su forma intangible, nunca abandona a los vecinos de Nunkiní y siempre permanece en la comunidad atento a sus peticiones, lo que le otorga un carácter esencialmente local. Y es que, en ninguna población de Yucatán se ha registrado hasta la fecha la existencia de una figura similar, que posea las características poderosas que atesora el Caballero de Fuego y se le dedique el mismo tipo de atención ritual (gestual y narrativa), lo que convierte a este personaje en un símbolo sagrado que aglutina un sentimiento de identidad local muy fuerte.³⁵ Pero a pesar de su carácter local, su imagen recibe cada año muchas visitas de

³⁴ Más adelante comentaré con mayor detenimiento gran la importancia que adquiere la madre de don Felipe, doña Modesta, quien es una reconocida rezadora de 85 años, dentro del complejo ritual del Caballero de Fuego que se celebra con motivo de la Feria de abril. De forma resumida, adelanto que se trata de la principal intermediaria entre los hombres y esta entidad poderosa.

³⁵ Para finales de año existe en varias regiones de la Península de Yucatán la costumbre de fabricar muñecos rellenos de paja y vestidos con ropas viejas que se nombran como *“año viejo”*, los cuales se colocan sentados a las puertas de las casas para luego ser quemados en nochevieja. Igualmente, con motivo de la celebración del carnaval se quema en varias poblaciones un muñeco burdamente fabricado de hojas secas y ropas viejas denominado *“Juan Carnaval”*. Asimismo, en el poblado de Hunucmá se fabrica un gran *“toro de fuego”* que se quema al finalizar la misa y procesión de *Corpus*

personas que llegan desde poblaciones vecinas, quienes, con motivo de las fiestas patronales de Nunkiní, acuden para visitarlo y entregarle ofrendas de diversa naturaleza dando así cumplimiento a las promesas que le formularon. Estas muestras de devoción por parte de personas foráneas son vistas con agrado por los propios vecinos de comunidad de origen del Caballero, quienes ven en ellas pruebas irrefutables de sus poderes. Así resumía este sentimiento un vecino de Nunkiní mientras presenciaba como un matrimonio de Santa Cruz entregaba dos gallinas al patrón de la “sociedad” del *Ts’uul* en noviembre de 2009: “*vienen las personas de otros lugares a visitarle, es porque los tiene ayudado a ellos o su familia con su milagro. Por eso traen lo que es su promesa que le tienen hecha*”.

En la actualidad resulta muy riesgoso tratar de aventurar en qué momento la imagen que se construyó en un tiempo mítico (del cual no existe una memoria precisa) para ser quemada con el fin de acabar con una epidemia que amenazaba con extinguir a los pobladores de Nunkiní fue dotada de *pixán* y revestida con el estatus de santa. Ningún de los muchos informantes, vecinos o amigos con los que he dialogado al respecto supieron precisar el momento. De hecho, ninguno pareció comprender la utilidad de mi pregunta, pues todos en Nunkiní dan por hecho de que se trata de algo que sucedió hace ya demasiado tiempo y que, a buen seguro, está íntimamente relacionado con el momento originario de la primera construcción del *Ts’uulli k’áak*.³⁶ Y dado que ese instante en la tradición oral local está profundamente engarzado con la hagiografía de san Diego en Nunkiní, pues fue el mismo santo patrón quien solicitó la construcción y quema del primer *Ts’uul* y a él le ofreció la comunidad ese sacrificio, aunque algo posterior al arribo del lego franciscano, el origen del Caballero de Fuego como deidad local hunde sus raíces en los tiempos de un pasado que resulta ya inconmensurable para los hombres del presente. Quizás, rescatando una idea aportada por Mario Ruz en un texto sobre mayas coloniales, el origen de este numen tan excepcional en toda el área maya deba rastrearse precisamente al tiempo del contacto con los ibéricos, cuando los indígenas imbuyeron de características divinas a ciertas enfermedades foráneas con la esperanza de que éstas cesaran: “[...] y se hizo costumbre

Christi. Sin embargo, en ninguno de los casos referidos las figuras que se construyen para después ser incineradas adquieren el estatus de “santo” que posee el *Ts’uulli k’áak* en Nunkiní.

³⁶ Según López Austin, las divinidades mesoamericanas no se hayan sometidas a la temporalidad de los humanos, pues: “las fuerzas divinas, ligeras, transitan de un espacio de sucesión temporal al del tiempo siempre presente, librándose del proceso escatológico” (2006: 171). Lo que ayuda a comprender la ausencia de cualquier interés en Nunkiní por conocer el origen preciso del surgimiento del *Ts’uul* como santo.

invocar dichas enfermedades [la varicela y la viruela] como santas para evitar que Cristo o su madre se enfadaran y aumentaran su virulencia” (Ruz, 2002c: 261). Así, divinizando a la viruela negra por medio de su personificación en la imagen de uno de sus propietarios originales, los mayas de Nunkiní buscaron ganarse su favor y sobrevivir a ella tal y como finalmente sucedió. Como agradecimiento y recordatorio de esa victoria comunitaria sobre la enfermedad extranjera, la población de Nunkiní continúa re-creando cada año ese instante en que dos santos de origen *ts’uul* se confabularon para acudir a su rescate librándoles de una extinción segura.

La posibilidad de que la misma enfermedad que ayudó a erradicar el *Ts’uulli k’áak* haya sido lo que terminó por convertirle en santo parece cobrar fuerza a tenor de algunos testimonios recopilados sobre el terreno. Antes de pasar a verlos, recordemos brevemente el carácter polisémico que encierra el nombre del numen que nos ocupa, una de cuyas acepciones sería la de “Dueño de la viruela”, aunque no se haga hincapié en ella. Esta identidad se ve reforzada cuando el constructor de la imagen identifica directamente el “*pixán*” del Caballero de Fuego con el “*k’áak*” o “fuego” que se aloja en su interior. Lo anterior significa que bien el “fuego” bien la “viruela”, ambos nombrados con el término *k’áak* en lengua maya, son los depositarios de su “espíritu” o, dicho de otra forma, los responsables de otorgarle aquella característica que lo hace acreedor de ser catalogado como una entidad poderosa y, por ende, sagrada. La sugerente cita que me inclinó a efectuar el anterior planteamiento se produjo durante una de las múltiples charlas que he mantenido con don Felipe Ak Naal, quien me contestó así cuando le inquirí acerca del lugar donde se localiza el “espíritu” del *Ts’uulli k’áak* una vez que se terminaba de construir su figura:

“Ya que se termina de amarrar llega adentro el pixán, tiene su espíritu en el cuerpo, todo tiene. Cuando lo terminamos todo [el Caballero] queda como un cuerpo de un humano: ya tiene espíritu, ya tiene su piel, tiene sus brazos, sus piernas, su cabeza, su corazón, todo eso tiene. ¿Por qué digo que tiene espíritu? Por el fuego que tiene adentro. La cabeza es un fuego, no se juega con un fuego así, no se juega con eso³⁷. Así lo entiendo yo... por eso cuando muere el Caballero, que explota como lo ves en la plaza para el nooj k’iin de san Diego,

³⁷ En la cabeza del muñeco es donde se coloca la carga de pólvora de mayor tamaño de todas aquellas que lleva en su interior, las cuales se distribuyen por toda su anatomía para provocar la gran explosión que acaba con la imagen.

es que sale el espíritu, su pixán de él ya está libre hasta el próximo [Caballero que se haga]”.

Con esta cita se pone de manifiesto de forma evidente la importancia que posee el “fuego” en la maraña de significados que encierra el *Ts’uulli k’áak*. Por una parte es el encargado de provocar su destrucción y, por tanto, de culminar el ritual más importante que se le dedica a este personaje, pues mediante su representación se rememora su destrucción originaria, con la cual se le dio entrada al panteón local. Concretamente, lo que destruye el cuerpo del Caballero de Fuego no es exactamente un fuego como tal, sino una explosión provocada por la detonación de los bultos de pólvora instalados en su interior, siendo el que se ubica en la cabeza el de mayor tamaño y el produce la llamarada de mayor tamaño. Así, la pólvora pasa a identificarse con el *k’áak*, y éste con el *pixán* del numen, el cual abandona visiblemente el cuerpo de la imagen al momento de la explosión, cuando un gran fogonazo se ve surgir de su interior. Otra muestra de que se ha producido esta separación cuerpo-alma se produce cuando el denso humo derivado de la deflagración comienza a dispersarse y se alcanza a ver la imagen del *Ts’uul* reducida a un amasijo de maderas, telas y alambres humeantes. Aunque este bulto resultante conserve todavía una parte del poder milagroso del personaje, resulta evidente que ya no posee la vida y la fuerza que lo imbuyeran cuando el *pixán* del Caballero de Fuego se hallaba albergado en su interior.

Por recapitular lo visto hasta aquí, podríamos asentar que mientras el envoltorio corporal de tela y madera que conforman el cuerpo de la imagen constituyen la parte “pesada”, visible y material del Caballero de Fuego, en su interior se aloja su componente “ligero”, invisible y poderoso. Es éste segundo elemento el que permanece de forma invariable en la comunidad durante todo el año hasta que, en abril o noviembre, con motivo de la fiesta patronal correspondiente, se vuelve a “amarrar” un nuevo *Ts’uul* y el *pixán* regresa raudo a imbuir de sacralidad a su nueva y recién creada parte material. De esta forma, el Caballero de Fuego (como sucedía con el santo patrón) aún en sí mismo los dos tipos de materia que conforman el cosmos: por un lado lo material, visible y “pesado”, encarnados en su representación física y temporal, y por otro lo intangible, invisible y “ligero”, que se define en su espíritu imperecedero albergado en el interior de su figura.³⁸ Esta variedad de corporalidad dual que se le

³⁸ Las categorías “ligero” y “pesado” obedecen a la clasificación de todo lo que contiene el cosmos propuesta por López Austin (2006: 170-171). Para este autor dentro de la primera categoría se

adjudica al *Ts'uulli k'áak* me permite aventurar una última consideración respecto a la naturaleza de su identidad.

Para ello debemos recurrir, una vez más, al contraste y la comparación con otras entidades poderosas del ámbito local. Así, mientras los “dueños” de la naturaleza de origen indígena están conformados exclusivamente de “viento” y, por ende, son intangibles e invisibles para el común de los humanos, el santo patrón de la comunidad se constituye de un cuerpo tangible y visible que reside todo el año en la iglesia de la población y, a su vez, de una parte “espiritual” que se aloja dentro de su vertiente material durante todo el año aunque, como vimos, tiene la capacidad de abandonarla y “salir a pasear” por la comunidad. En este sentido, el *Ts'uulli k'áak* parecería ubicarse en el medio de estos dos extremos que representan los seres que pueblan el panteón local: los de ascendencia nativa y el de filiación católica. Si bien comparte con los primeros el hecho de que durante la mayor parte del año no es poseedor de un cuerpo tangible y se encuentra presente exclusivamente en su versión intangible, no es menos cierto que durante unos pocos (pero importantes) días al año esta condición se modifica radicalmente porque adquiere una corporalidad material con la cual se fusiona de forma temporal. Bajo esa nueva condición, el Caballero de Fuego se hace visible ante sus fieles, permitiéndoles así acudir a visitarlo, tocarlo, rezarlo y hablarle cara a cara, presentarle algún nuevo miembro de la familia, solicitar su favor, o pedirle perdón por alguna omisión en las obligaciones adquiridas ante él. En base a lo expuesto, podemos ver a nuestro protagonista como un punto intermedio o de amarre, entre los númenes que representan a los dos universos sagrados que se disputan en la actualidad la identidad religiosa de los mayas de Nunkiní.³⁹ De ahí la estrecha vinculación, e incluso la asimilación, que en algunas ocasiones parece adoptar el *Ts'uulli k'áak* con respecto a

englobarían todos aquellos seres que son invisibles para el hombre y “caracteriza a cada individuo antes de su nacimiento”, aunque todo lo que participa del mundo posee ambos tipos de materia (“el hombre es un compuesto de materia ligera y materia pesada”).

³⁹ Por su parte, al abordar la figura del “santo” conocido como Maximón en Santiago Atitlán, M. Mendelson pone gran énfasis en señalar la multiplicidad de significados del personaje así como su carácter “equivoco” y “ambiguo”, en tanto que remite a dos sistemas de creencias diferentes como son el indígena y el catolicismo importado por los conquistadores ibéricos. No duda en destacar sobre él que se trata de “un producto complejo de la mezcla en diversos niveles y varias épocas del ritual y las creencias mayas y católico-romanos” (1964: 198-200). Por su parte, en un estudio mucho más reciente, Sylvie Pédrón-Colombani (2008) destaca que Maximón es una imagen “híbrida” que se “transfigura” en múltiples personalidades, tanto de santos católicos como San Pedro, San Andrés o San Miguel, hasta en viejas deidades de origen maya como el viejo dios *Mam*, el cual “es un temido dios del mal, que los antiguos mayas sólo dejaban salir de su morada subterránea en tiempos determinados de crisis”, los llamados cinco días *uayeb* que marcaba el final de un ciclo anual para que otro nuevo diera comienzo.

san Diego de Alcalá; así como la acepción de “Dueño” que lleva implícita en su nombre, como los originarios patrones sobrenaturales de la naturaleza indígenas.

Poderes y milagros del Caballero de Fuego: profilaxis y terapéutica.

Otro aspecto que nos señala el carácter poderoso y sagrado del *Ts'uulli k'áak* es su más que contrastado poder para obrar acciones milagrosas en beneficio de aquellos fieles que se los solicitan “*con mucha fe*”. Con ello cumple con la principal característica que se les supone a los santos en las poblaciones mayas: “tener su milagro”; o lo que es lo mismo, ser depositario de un poder sobrehumano que le permite ser capaz de realizar acciones inexplicables para sus devotos (Quintal, 2003a: 321). Esta cualidad ha quedado sobradamente demostrada en diferentes ocasiones a través de la realización por parte del *Ts'uul* de esta clase de acciones en el ámbito de la comunidad, desde que en un tiempo ya olvidado aconteciera el milagro original de la expulsión de la “viruela negra”. Tomando como punto de partida ese instante primigenio y mítico, la tradición oral de Nunkiní se ha venido a nutriendo desde entonces de toda una pléyade de relatos de carácter personal en los que, gracias a la intervención milagrosa del Caballero de Fuego, muchos habitantes de Nunkiní vieron desaparecer sus enfermedades después de haberle solicitado su ayuda.

Como cualquier vecino de Nunkiní sabe, cuando una situación de crisis (normalmente en forma de enfermedad) les atenaza a ellos o a sus familias, basta con solicitar la ayuda del Caballero de Fuego con sumo respeto y devoción para ser escuchado y recibir su ayuda. A este respecto, los pobladores de Nunkiní aseguran que “*el Caballero todo te lo da si lo pides con mucha fe y con el respeto, todo te lo da*”. En este sentido, el hijo del principal encargado de la sociedad del *Ts'uul* en las fiestas de noviembre me confirmaba que “*todo lo que le pides con fe al santo Ts'uul él te lo va a dar*”. También don Felipe destaca la importancia de solicitar de esa forma la ayuda del Caballero para verse correspondido: “*La creencia de uno, si tienes mucha fe se te muestra. Si no tienes fe, aunque quieres y, digo, tambaleando tu pensamiento no te funciona así. Así es y así digo*”. Asimismo, doña Chula, una mujer de 60 años me comentaba que aunque ella no participa directamente en la celebración del *Ts'uul*: “*cuando pasa por la casa [la imagen] siempre le doy sus moneditas porque sí tiene su milagro, así. Porque ya a mucha gente lo tienen quitada la enfermedad y los deja bien... por eso yo lo respeto mucho*”. Estos tres testimonios constituyen una pequeña muestra de las docenas de ellos que he podido recopilar durante mi trabajo de campo,

relacionados siempre con la creencia generalizada que existe en la población en torno a los poderes que atesora el *Ts'ulli k'áak* para beneficiar a las personas. Y es que resulta complicado encontrar a una sola familia en todo Nunkiní que no conozca al menos un caso de algún familiar cercano o lejano, vecino o conocido que se viera beneficiado por el milagro del Caballero de Fuego en algún momento de su vida.

Por tratar de concretar en algo la naturaleza de los poderes “milagrosos” que se le adjudican a este santo tan particular, habría que señalar que éstos se concentran de manera especial, aunque no exclusivamente, en el campo de la terapéutica. Lo anterior no debe extrañarnos lo más mínimo, máxime si tenemos en consideración que el origen de su aparición en la comunidad está íntimamente ligado con el brote de una enfermedad altamente mortífera de viruela que la asoló, misma que fue completamente erradicada a raíz de su construcción y posterior “quema”. Consecuentemente, la tradición oral que existe actualmente en Nunkiní en relación a la figura del *Ts'ulli k'áak* se halla plagada de narraciones sobre “sucedidos” concretos que tienen como protagonistas al numen y a diversos vecinos que vieron desaparecer sus padecimientos (habitualmente de gravedad y resistentes al tratamiento de los médicos occidentales) gracias a la intervención milagrosa de aquel. Dichas curaciones suelen darse con posterioridad a que la persona haya solicitado la ayuda del numen y realizado una “promesa”. Y es que, además de la fe que se ha de tener en el Caballero y en sus poderes sobrenaturales a la hora de hacerle cualquier petición de auxilio, al igual que sucedía con las peticiones de ayuda que se dirigen hacia el santo patrón, el principal mecanismo con que cuentan los individuos para conseguir atraer hacia sus problemas el auxilio milagroso de las entidades poderosas (cualquiera que éstas sean) es la reciprocidad que establecen con éstas de forma directa mediante la formulación de una promesa.⁴⁰ Un buen ejemplo de lo dicho lo encontramos en los siguientes relatos obtenidos mientras acompañaba a don don Giliberto Haas, hijo mayor de don Álvaro Haas (el patrón de la sociedad del *Ts'uul* en noviembre), y a varios socios durante la

⁴⁰ Ya vimos (cuando nos ocupamos de las promesas al santo patrón) que la reciprocidad se encuentra en la base de las relaciones que establecen los mayas y las entidades poderosas que rigen sus destinos. Los primeros buscan asegurarse la ayuda de los segundo mediante el establecimiento de un pacto con ellos en el que se comprometen a entregar alguna ofrenda a cambio de (o para propiciar) su ayuda. La ruptura de este pacto por parte de los humanos suele provocar que el poder del numen se invierta convirtiéndose en negativo, acarreando para el solicitante lo contrario de aquello que solicitó: enfermedad, muerte o malas cosechas. Esta relación de reciprocidad que se da entre humanos y deidades ha sido ampliamente documentada por una gran cantidad de estudiosos de las religiones indígenas y populares (Gutiérrez, 1984: 150; De la Garza, 1996; Barabas, 2003: 24; Quintal, 2003a: 301-303; Thompson, 2006: 115; Lizama, 2007: 81-86; Ruz, 2007: 295-299, por mencionar sólo algunos ejemplos).

sobremesa posterior a la comida que ofreció la sociedad al finalizar la construcción de la imagen en noviembre de 2009:

“a un niño salió una bola acá en su hombro, se le infló mucho. Y lo llevó su mamá con el médico en Mérida, lo iba a operar el hombro, así. Esa bola puede ser un tumor, no lo sabemos. En su hombro le dijo el doctor que lo iba a operar por 8,000 pesos. Le platico a otras personas de Nunkiní y dicen: ¿y por qué usted no pide algo del Caballero, al Ts’uul le pide su milagro? Entonces dice la señora: si se me cura mi hijo me comprometo a dar toda su ropa del Caballero. Al segundo día que dijo así se reventó eso (el bulto). Ya el niño se salvó de la operación, no le hicieron operación. Tuvieron que pedir al Caballero y se comprometen ellos con él y ya se sana bien el niño así. Quedó bien el niño. Como estaba diciendo: el santo Ts’uul tiene mucho milagro, y también el Ts’uul cura porque ya no tuvo nada el chamaco, ya quedo bien ahorita”.



4. Un vecino de Nunkiní cumple con su promesa de entregar una prenda de ropa al Caballero de Fuego.

En la misma línea del relato anterior y en el mismo contexto, otro de los socios presentes durante la conversación narró otro relato de la misma naturaleza milagrosa y terapéutica, pero con distintos protagonistas. Merece la pena remarcar como, desde el comienzo, buena parte de las curaciones que acomete el *Ts’uul* están relacionadas con padecimientos relacionados con la piel.

“Claro que sí es santo. De antes hay una señora que lo llevaron a Mérida y le dijeron que tiene una bola grande aquí [se señala el brazo]. Es cáncer creo que le dicen. El doctor le dice que tiene que operarte (sic.). Pero ella pidió un

milagro al Ts'үүлito: si me sano señor, a toda tu ropa lo voy a regalar. En tres días lo dijo y ya se calló ese [bulto], se quedó así bonito: liso su piel, no le aparece su bola. Y ella lo que dijo lo cumplió todo, todo regaló: ropa, zapatos, pañuelos, sombrero, todo eso traje. Y cuando llegó otra vez allí en Mérida, que se extrañó mucho el doctor. Que le dice: ¿Cómo le pasó?, ¿qué le pasa con su bulto? Le dicen: está bien, ¿dónde se acabó la bola? Y hasta le tomaron un pedacito de carne así y lo llevaron. Y se sanó esa señora, no salió más esa cosa”.

La naturaleza esencialmente terapéutica que poseen los milagros que ha acometido este numen en Nunikiní se deja entrever de forma evidente en la gran mayoría de las referencias que a su persona hacen los vecinos, aunque éstos no estén implicados directamente en alguna de las dos sociedades que se encargan de su construcción. Así, la madre de don Pedro Ek, el patrón del gremio de campesinos que desfila el 14 de noviembre, asegura que: *“tiene mucho milagro ese dzulito; es medicina para curar las llagas, así, lo curó los granitos que tiene la gente antigua y ahorita ya tiene mucha gente que ha curado su enfermedad”*. El carácter curativo que tienen generalmente las solicitudes que se le dirigen al Caballero de Fuego viene de antiguo y se explica, según coinciden en señalar varios de los patrones que participan en la construcción de la imagen, por la ausencia de médicos que había en el pasado: *“como antes de antiguo no había doctores [en Nunikiní] la gente le pedía mucho al Ts'үүлito para que les curara a sus familias y a uno mismo, por eso todavía está esta esa fe”*. De hecho, las enfermedades han sido desde siempre uno de los factores más temidos por los individuos en las comunidades indígenas, pues además del padecimiento físico que acarreaban para el enfermo la rutina de toda la familia se veía alterada para poder hacerse cargo del convaleciente. Ello suponía en buena medida el abandono de las tareas agrícolas y del cuidado de los animales del solar, lo que ponía en serio peligro, si la enfermedad se prolongaba en el tiempo, la economía doméstica. Lo anterior se acentuaba si para tratar la enfermedad era imprescindible desplazarse a alguna ciudad, ingresar al enfermo en algún hospital y hacer frente a la compra de medicamentos de patente. Ante este panorama tan desolador, parece lógico imaginar el porqué la característica más reseñada del Ts'uul por los vecinos sea, precisamente, su poder de sanación. Incluso he registrado un caso en el que el Caballero de Fuego logró

contrarrestar los efectos maléficos de una brujería, tal y como veremos al ocuparnos de la familia que se ocupa de su construcción con motivo de la Feria de abril.

Sin embargo, y a pesar de ser minoría, también existen casos de vecinos que no recurren al Caballero de Fuego en busca de una curación para ellos o algún familiar enfermo, sino para lograr una buena cosecha, el éxito en algún negocio, protección durante un viaje o para que sus pavos, gallinas o ganados (pilares fundamentales de las economías familiares) recuperan la salud. En relación con esto, don Felipe comentaba que a su vivienda acuden algunas personas, antes y después de iniciado el proceso de construcción de la figura del *Ts'uul*, para solicitarle que les conceda su ayuda para conseguir triunfar en alguna actividad productiva: “*se le pide por una buena cosecha de lo que sea, de maíz, de chile, de sandía, de calabaza... si uno lo trabaja y lo pide con mucha creencia de que lo van a hacer así, [el Caballero] lo ayuda y le da todo lo que pidió*”. Vemos, para estos casos, como para que el milagro del santo se pueda materializar resulta imprescindible que el solicitante ponga de su parte aportando todo su esfuerzo en los campos de cultivo. Y es que el trabajo es uno de los valores más apreciados en las sociedades campesinas mayas, siendo la principal cualidad o el primer defecto que se destaca de una persona cuando se habla de ella. La ayuda de una entidad sobrenatural, sea ésta el santo patrón, el *Ts'uul* o alguno de los “Dueños” del monte, nunca sustituirá la principal obligación del hombre, que es trabajar para sobrevivir. Las deidades únicamente la complementarán y, sobre todo, premiarán cuando ésta haya sido realizada de forma abundante, constante y de acuerdo a rituales oportunos que determina la tradición.

¿Pero cómo reintegran los hombres la ayuda que reciben por parte del Caballero de Fuego? Ya he señalado como las promesas son el principal mecanismo que emplean los vecinos de Nunkiní para conquistar la ayuda milagrosa del *Ts'uul* hacia sus necesidades. A pesar de ello, tal y como sucedía con las promesas que se dirigen al santo patrón, la forma y el contenido de las mismas varía notablemente entre unas familias y otras de acuerdo a la naturaleza de la petición que realizan y, especialmente, en función de los recursos de los que dispongan los solicitantes. Así, tal y como espera el común de la sociedad local, las familias con mayores posibilidades económicas son aquellas que deben efectuar los pagos de sus promesas de forma más sustanciosa y prolongada en el tiempo, lo que funciona veladamente como una suerte de redistribución de la riqueza hacia el interior de la localidad. Por ejemplo, una de las familias más ricas de Nunkiní realizó una promesa al Caballero hace más de una década

con motivo de la enfermedad de uno de sus hijos. Enfermedad que, como suele ser habitual en estos casos, no remitía a pesar del constante peregrinaje familiar en busca de médicos por todo el país. Hasta que la madre formuló una promesa ante el *Ts'uulli k'áak*, su hijo no se curó. Como era de esperar, el compromiso adquirido por esta familia con el numen tuvo carácter vitalicio y su cumplimiento retribuye en beneficio del común de la población; en estos casos, la “sociedad” encargada de “amarrar” y coordinar las celebraciones al Caballero de Fuego durante el mes de noviembre es la que recibe la promesa (en este caso un cerdo adulto cada año) y la canaliza hacia el resto de la sociedad a través de alguna de las dos comidas conmemorativas que ofrece públicamente. Pero retomando el sucedido milagroso desencadenado por la promesa a la que hago referencia, repasemos en voz de un informante cómo transcurre la secuencia de los acontecimientos que nos ocupan:

“Hay un muchacho de la fábrica [que] llevaron su hijo hasta México, llevaron Mérida, le daban medicina pues... [pero] no se quedaba bien. Entonces la señora que es su mamá la platicaron con otras personas que [le] dice: ¿Y por qué no comprometes con el Dzul? Entonces la señora, ahora ya son diez años, cada año trae el cochino con nosotros. Su hijo entonces ya se sanó, todo se curó, no necesitó ninguna medicina y sanó bien. Sanó pero no con medicina, nada de medicina, puro milagro del Ts'uulito. Eso le platicaron a su madre. Ahora se ve bien el muchacho. Como decía su mamá de él: nosotros, mi esposo y yo, comprometemos a dar el cochino cada año. Ahora, cuando se mueran nosotros, entonces es otra cosa, [porque] no sabemos cómo van a manejar mis hijos [la promesa]. Mientras que viva su marido o viva su esposa cada año lo traen [el cochino]... tienen lana esa familia: tienen tienda en Calkiní, en Nunkiní, es justo que lo hacen. Eso es lo que le dijeron por la gente: tú que tienes mucha lana por qué no comprometes a decirle algo que le vas a dar al Caballero cada año, así te va a ayudar con tu hijo. Y cada año lo traen el cochino como lo estás viendo aquí”.

Como se aprecia en este testimonio proporcionado en el año 2007 por don Gili, uno de los patrones de la sociedad del *Ts'uul*, la promesa formulada por la madre del muchacho enfermo cumple a cabalidad con las características que veníamos apuntando. Al ser una familia de comerciantes exitosos la que sufre la contingencia, en este caso la enfermedad de un hijo, la presión social marca que para atraer el milagro del santo hacia

ellos han de prometer y entregar de forma vitalicia algo suntuoso que ellos, a diferencia del resto de vecinos, sí se pueden permitir. El resultado es el esperado, pues cada año, en vísperas del “amarre” del *Ts’uulli k’áak*, la sociedad encargada de sus festejos se ve reforzada con la entrega de un cerdo adulto por parte de esta familia. Por otro lado, el milagro del Caballero de Fuego se hace de esa forma patente ante los ojos de toda la comunidad, quien mediante la recepción del animal rememora la extraordinaria sanación que practico el numen sobre el joven, después de que éste no lograra recuperar su salud a pesar de haber visitado a varios médicos en Mérida e, incluso, en la capital de la República. Ninguna de las medicinas que le recetaron, a pesar del elevado coste que éstas tienen, inalcanzable para la gran mayoría de los vecinos de Nunkiní, había logrado devolverle la salud al protagonista del relato. No fue hasta que su madre, siguiendo los consejos dados por otros vecinos, se encomendó al “santo *Ts’uul*” que el joven superó su padecimiento definitivamente. De esta forma, los poderes sobrenaturales que ostenta el numen se exhiben de una forma extraordinaria, capaces incluso de sanar aquellas enfermedades que ni los conocimientos ni los adelantos de los que disponen los médicos occidentales pueden tratar. Otras de las lecturas que los vecinos de Nunkiní extraen de este sucedido es que, aunque no dispongan de las grandes cantidades de dinero que son necesarias para poder acudir con los galenos más reconocidos, una persona enferma puede salvarse solicitando la ayuda del Caballero de Fuego mediante la formalización de una promesa por la que se comprometa a ofrendar algo mucho más acorde a sus posibilidades. Del mismo modo pero a la inversa, del relato se extrae también la conclusión de que estar en posesión de grandes sumas de dinero no te asegura que en algún momento de la vida vayas a tener que recurrir a las deidades en busca de auxilio, lo que implica mantener siempre una actitud respetuosa hacia ellas y hacia el conjunto de preceptos morales que representan. Cabría destacar, para finalizar, el rol protagónico que juegan las dos “sociedades” locales encargadas del culto al *Ts’uulli k’áak*, pues son éstas las encargadas de recibir y distribuir equitativamente las distintas ofrendas que le son entregadas al numen como pago a las promesas que le han venido haciendo los vecinos a lo largo de los años. De ellas depende en exclusiva que los diferentes productos y servicios que les entregan los que se vieron agraciados por los milagros del Caballero sean correctamente empleados, lo que redundará en el bien comunitario. En buena medida éste recaerá en el correcto y apegado a la tradición transcurrir de las celebraciones comunitarias dedicadas a la imagen del Caballero.

Como ya adelanté más arriba, no todos los pagos que recibe al Caballero de Fuego son tan succulentos como en el caso al que acabamos de referirnos, pues la mayoría de las familias no disponen de los recursos necesarios para comprar y regalar un cerdo adulto cada año. Lo que se ofrece al “*santo Ts’uul*” a cambio de su ayuda obedece, amén de a lo que se le solicita, a las posibilidades de los solicitantes. Lo anterior provoca que los pagos de las promesas oscilen mucho de una familia a otra, tanto en el tiempo por el que éste se realizará como en la forma en que se hará. Así, tenemos casos de promesas que se pactan con el numen para ser pagadas por una única ocasión, una vez que el Caballero de Fuego ha satisfecho la petición del devoto. Suele ser habitual que ante la enfermedad de alguno de sus retoños, los preocupados progenitores opten por “regalarlo” al santo; lo que implica que hasta que cumpla la mayoría de edad, el padre y la madre acudirán a trabajar cada año a una de las dos sociedades encargadas de organizar la fiesta del *Ts’uulli k’áak*, y que abonarán puntualmente la cuota que permitirá a su hijo figurar en la lista de “socios” de la agrupación. Así resumía esta práctica tan habitual don Gili, hijo del patrón de la sociedad de noviembre, cuando le pregunté a qué se debía la presencia tan numerosa de niños durante el día de la construcción de la imagen: “*todos esos niños que ves son socios; son los que están pidiendo cosas al Ts’uul por sus papás y los sanan bien por el milagro del Caballero*”. Acto seguido, para ilustrar su enunciado, el informante me explica con mayor detalle como funciona esta variante de promesa:

“Los padres hacen la promesa cuando está enfermo su hijo: que va a trabajar siempre y a llevar su pavo, su maíz para entregar en la sociedad. Le regalaron al muchacho con el Ts’uul para que lo sane... como lo sanó ya lo tienen que cumplir cada año con su promesa. Aunque ahora ya está grande su hijo, que trabaja en Campeche, no importa, pero ellos [los padres] siguen cumpliendo su compromiso que hicieron con el santito por el milagro que los tiene hecho”.

Vemos un claro paralelismo entre esta fórmula de compromiso tan empleada con el Caballero y aquella que también referimos cuando nos ocupamos del santo patrón, cuando los papás “regalan” o “entregan” a uno de sus hijos a cualquiera de los gremios que existen en Nunkiní a cambio de san Diego lo cure de alguna enfermedad o, sencillamente como una mera previsión: “*para que lo proteja que no le venga ningún mal*”. Al igual que sucedía en esos casos, ya vimos como los padres que encomiendan a sus hijos al Caballero de Fuego deben asumir los costes y la carga laboral que implica la

pertenencia de sus hijos a estas organizaciones de una forma que puede llegar a ser vitalicia. Y sino es a perpetuidad, lo harán al menos hasta que el vástago que fue objeto de la promesa y de la acción milagrosa del *Ts'uul* cumpla su mayoría de edad y comience a colaborar a la economía familiar. Será entonces cuando los progenitores le traspasen la responsabilidad de pagar su cuota anual, dejándole a su elección tomar la decisión de mantenerse o no como socio.

Otras veces, el intercambio o *ke'ex*⁴¹ que proponen los vecinos al numen resulta mucho menos complejo, limitándose a la entrega puntual, en una sola ocasión, de un animal (un pavo, una gallina, un gallo o hasta un cochino) con el que preparar alguno de los guisos de fiesta que regala la sociedad del Caballero de Fuego durante los cuatro días de vida material de la imagen. O más sencillo todavía: algunos vecinos prefieren colaborar desinteresadamente en los diferentes trabajos que se desarrollan en los hogares de los patrones durante las fechas señaladas, ayudando a cocinar, en la matanza de los animales o en el proceso de “amarre” del *Ts'uul*. Mediante su participación en estas acciones muchas personas no tratan de pagar una promesa, sencillamente buscan agradar al “santo” y hacer patente su devoción para que éste los tenga presente y les brinde su protección. Otros, por el contrario, utilizan su tiempo y trabajo para compensar al Caballero por un milagro recibido. Del mismo modo, son muchas las mujeres que durante el año bordan a mano sobre pañuelos blancos flores de colores y los apellidos de sus hijos con el fin de colocarlos sobre alguna parte de la anatomía del Caballero, bien cuando éste pase por sus domicilios, bien para ir a entregárselo personalmente a la vivienda donde la imagen se resguarda durante las noches. De esa forma, regalándole una prenda de ropa, las familias buscan atraer hacia ellas el poder benéfico del numen. Quizás en el escalón más bajo de las ofrendas que se le hacen a este santo se encuentre la “caridad” que prácticamente la totalidad de las familias de Nunkiní entregan al *Ts'uulli k'áak* cuando su imagen recorre toda la población tocando a todas las puertas y repartiendo bendiciones por boca de sus cargadores. Hasta aquellos vecinos que se confesaron como poco participativos o escépticos hacia el complejo del Caballero de Fuego, y que prefieren decantarse por el santo patrón a la hora de formular sus promesas, expresan que “*aunque sea unas moneditas le damos cada año, porque de*

⁴¹ Recordemos que el concepto de *ke'ex*, además de para nombrar aquellas curaciones en las que el *h-meen* utiliza un animal para que se “cambie” por el paciente traspasando a su cuerpo el mal causante de la enfermedad, también se emplea de forma mucho más amplia para denotar cualquier ofrenda que se haga a las deidades con fines propiciatorios (Quintal, 2003a: 300). Lo que implica que cualquier entrega de ofrendas al *Ts'uul* puede ser vista como un *ke'ex* o cambio entre los hombres y este personaje sagrado, mediante el cual las dos partes reciben algo del contrario.

que tiene su milagro lo tiene, ya lo tiene mostrado muchas veces en Nunkiní". Así, dar para recibir parecería, o al menos para ser tenido en cuenta, ser la máxima con que los vecinos de Nunkiní afrontan su relación con los distintos númenes que gobiernan el panteón local, en el que el Ts'uul no es la excepción.

Antes de zanjar el tema de las promesas, creo importante matizar una cuestión que más adelante desarrollaré *in extenso*. Como ya dije, en Nunkiní existen dos sociedades del Caballero de Fuego: una se encarga de su celebración y construcción en abril y la otra hace lo mismo en el mes de noviembre. A pesar de que sus funciones son prácticamente las mismas en distintas épocas del año, el funcionamiento y la organización que observan ambas resultan muy diferentes. No voy a tocar ahora este tema. Únicamente voy a referirme al papel que desempeñan como espacios en los que la comunidad puede expresar públicamente su devoción al *Ts'uulli k'áak* y hacer patente su efectividad milagrosa. Este último aspecto se nos muestra de una forma privilegiada en el marco de las celebraciones del mes de abril, pues la "sociedad" encargada de confeccionar la imagen y realizar las celebraciones no es más que una familia extensa compuesta por una viuda, sus dos hijos con sus respectivas esposas y la prole de ambos matrimonios. No existe la figura de los socios, tal y como sí sucede en la agrupación que funciona para noviembre que cuenta con una media de entre 100 y 120 familias que fungen como socios, aportan su cuota y colaboran en los trabajos. En las celebraciones de abril todo el trabajo y los gastos parecerían recaer sobre una única familia de condición humilde, cuyos cabezas de familia son campesinos. Sin embargo, desde una semana antes de que inicie la Feria, cada día acuden a su solar docenas de vecinos cargando pavos, pavas, gallinas, gallos, grandes perolas con guisos de comida ya preparados, cajas de refrescos, distintas prendas de ropa sin estrenar para regalar y vestir a la imagen del *Ts'uul*, o sencillamente para cooperar en cualquiera de las tareas que sean necesarias para sacar adelante los festejos: ya sea matando, desplumando y despiezando las aves que se van a cocinar; bien hirviendo el nixtamal, llevándolo al molino y regresando para tortear; acarreando leña del monte para alimentar los distintos fogones de tres piedras que se encienden por todo el solar, etc. Así, aunque sin socios fijos, la sociedad del Caballero que da vida a los festejos de este santo durante el mes de abril funciona como una viva muestra del milagro que posee el numen y la devoción y agradecimiento que le brinda la comunidad de Nunkiní por medio del trabajo y los productos que ofrendan sus vecinos. Como expresaba el propio don Felipe Ak Naal, considerado por todos los que acuden a su vivienda como el jefe o "*nojoch patrón*" de

esta sociedad, al explicarme el funcionamiento de la organización que funciona en su domicilio para la Feria del mes de abril: *“Aquí no hay socios. Aquí, así como lo estás viendo ahorita, son pura promesa lo que recibimos de las gentes que han recibido la gracia del santo Ts’uul”*. Añadiendo poco después que:

“la gente ha venido antes a pedir su milagro [al Caballero]. Ya cuando se cura la persona, cuando tienen lo que piden, ya cada año está viniendo para traer algo de agradecimiento o para ayudarme en los trabajos. No yo estoy pidiendo[les] qué van a traer; ellos en su pensamiento lo tienen dicho si traen su gallina, su maíz... lo que sea está bien. Así [nos] ayudan mucho a lo que hacemos aquí con mi familia”.

Este claro ejemplo de cooperación y solidaridad comunitaria en el marco de la celebración que se le dedica a un personaje poderoso de origen local permite, al mismo tiempo, alimentar la creencia y reforzar la imagen poderosa que posee este numen en el ámbito comunitario. Así lo ven los propios vecinos que participan en la celebración, quienes ante la llegada de cualquier persona con alguna ofrenda para el Caballero de Fuego, reafirman su fe y creencia en él. Como comentaba un vecino que se encontraba ayudando en la cocina: *“si tantos están llegando a la casa para dar sus regalos es porque el Ts’uulito los tiene ayudado. Si no tuviera su poder la gente no viene a trabajar, no lo iba a regalar un pavo, una gallina, hasta un puerco como lo hacen”*. Este sentimiento, perfectamente condensado en la cita, se encuentra muy extendido entre los vecinos a tenor de las numerosas conversaciones que he mantenido con los involucrados. En otra clara muestra de cómo las ofrendas que se le hacen al *Ts’uulli k’áak* en forma de animales, maíz, refrescos, ropa nueva para vestir la imagen o tiempo de trabajo (bien a través de la entrada como socio, bien mediante la participación de voluntaria) son percibidas como evidencias incontrovertibles del poder que atesora el numen, don Felipe comentaba satisfecho que:

“nosotros no tenemos forma de comprobar lo que nos cuenta la gente. No más llegan y nos cuentan que el Dzul los curó, que los ayudó mucho con su milagro. La gente llega y obsequian regalos para el Caballero, eso quiere decir que dicen la verdad; si no, no lo iban a regalar su ropa, pañuelos, sombreros, todo lo que tiene [el Caballero] es mucho”.⁴²

⁴² El hecho de que el *Ts’uulli k’áak* reciba multitud de regalos en forma de prendas de ropa sin estrenar como muestra de gratitud por parte de sus fieles recuerda, a primera vista, la práctica habitual que

Como señalan orgullosos los propios informantes, no existe mejor prueba para creer en los poderes del Caballero de Fuego que durante sus celebraciones anuales presenciar el desfile incesante de familias que acuden a visitarlo cargando sus ofrendas para darle así las gracias por el milagro con que les ayudó en algún momento de sus vidas.⁴³ Esta muestra pública del poder que atesora el *Ts'uul* y de cómo éste revierte en aquellas personas que lo solicitaron, no hace sino que incentivar el surgimiento de nuevas promesas por parte de otros vecinos. Así, en la medida que el numen ofrece respuestas satisfactorias a sus fieles se va graduando el entusiasmo de éstos y la perseverancia en el mantenimiento de sus votos (W. Christian, 1991: 85).

Pero no sólo a través de las promesas y las ofrendas se reconocen los extraordinarios poderes de este santo. En un rasgo que también comparte con el santo patrón, la imagen tangible del *Ts'uulli k'áak* que se “amarra” en abril y noviembre se caracteriza por poseer el mismo poder terapéutico que se le adjudica a su espíritu o *pixán*, al cual suelen dirigir sus peticiones los vecinos debido a la escasez de tiempo que permanece la parte tangible del Caballero entre ellos. En consecuencia es a su espíritu, que permanece en la comunidad durante todo el año, al que los fieles se dirigen cuando necesitan la ayuda del numen. Ésta se solicita mediante una conversación de carácter íntimo, en la que exponen sus preocupaciones o necesidades en un tono respetuoso pero familiar, normalmente en la intimidad de sus hogares.⁴⁴ Sin embargo, en ciertos casos la urgencia para conseguir la ayuda del Caballero lleva a algunas personas a recurrir a la madre de don Felipe, doña Modesta. Esta mujer, rezadora desde hace muchas décadas, es sumamente reconocida en toda la población por sus cualidades para ser escuchada por las distintas fuerzas sobrenaturales. Así, tanto los cazadores en la víspera de sus salidas al monte para “tirar” venados la visitan con el fin de que solicite el permiso

se da en el lago Atitlán de ofrendar ropa a Maximón. Sin embargo, una vez más las diferencias se imponen a las semejanzas entre estos dos santos indígenas: mientras en Nunkiní las decenas de pañuelos, camisas, pantalones, zapatos y sombreros, que se le regalan al *Ts'uul* se destruyen junto con la imagen en cada celebración, la ropa ofrendada a Maximón se conserva en bultos al interior de la cofradía encargada de su custodia, colocándose sobre el cuerpo de la imagen cada año con motivo de sus celebraciones, los días de San Miguel (29 de septiembre) y San Andrés (30 de noviembre), así como para Semana Santa (M. Méndelson, 1965: 188-190; Pédrón-Colombani, 2003).

⁴³ Como W. Christian ha señalado, “el éxito de un voto (promesa, dirían en Nunkiní), además de ser una ayuda eficaz, fuera asimismo una señal: la señal de que el santo velaba por el pueblo, por aquella comunidad que le profesaba su devoción” (1991: 85).

⁴⁴ Esta relación de carácter tan íntimo que se da entre los individuos y los personajes sagrados promueve, a su vez, cierto “orden social” en el que los segundos “se constituyen en la percepción social como el fundamento de todo el sistema religioso y, en consecuencia, del orden y el significado personal y colectivo” (Gutiérrez Estévez, 1984: 166).

oportuno a los *Balami ka'axo'ob* o “Dueños del Monte”; como una persona que desee ofrendar una novena o un rosario al santo patrón en su domicilio la puede ir solicitar sus servicios para los días señalados. En función de este poder y de su experiencia al lado del *Ts'uul*, son muchos los vecinos que acuden con ella para exponerle sus necesidades y pedirla que funja como intermediaria entre ellos y el Caballero de Fuego. Por tal razón, cuando acontecen las celebraciones que se le dedican para la Feria muchos acuden a hacerle entrega personal de las promesas que prometieron ofrendar al numen a cambio de su milagro. Se trata, en todo caso, de una única excepción a la relación íntima y directa que por lo general establecen los humanos con el *Ts'uulli k'áak*.

Sin embargo, como ya anuncié, el poder del Caballero no sólo se ciñe a su personalidad espiritual. Su poder es tal que se transmite a todo aquello que toca, lo que implica que tanto su cuerpo físico representado en el muñeco como las decenas de prendas con que se atavía se convierten en portadores de su “milagro”. Lo anterior se hace evidente en numerosos instantes de los rituales y celebraciones que se realizan en torno a la imagen del *Ts'uul*. Quizás el más llamativo de todos sea cuando se produce su explosión en la plaza de la población y cientos de vecinos corren en dirección a los humeantes restos del muñeco y se abalanzan sobre el suelo tratando de hacerse con alguno de los pedazos de sus ropajes que salieron despedidos a raíz de la deflagración. Con estas palabras explicaba el jefe de familia que se ocupa de las celebraciones de abril el poder que atesoran las ropas del Caballero de Fuego y como, después de su destrucción, los vecinos acuden a su domicilio a pedirle fragmentos que utilizar como remedio:

Cuando se quema [la imagen] se amontona la gente: pedacitos de ropa agarran para que se curen sus enfermos, para sus gallinas, para todos le sirven... [“para sanar las yagas también”, añade don Giliberto, el hijo del patrón de la sociedad de noviembre, que está presente durante la conversación]. En mi casa cuando termina de quemar, vienen a buscar a mi casa muchas gentes. Agarran por mi mamá también los pedacitos de ropa, hacen su rosario, le entrega al que piden... hasta pa las gallinas de la gente piden: llega a su casa y ponen dentro del agua de sus gallinas, ni hay enfermedad, ni vacunan las gallinas dicen, con eso ya no se enferman. No sólo una persona dice esto, son cientos de personas que vienen y dicen. Yo no puedo decir la verdad, ustedes vienen a decir como funciona el milagro del Caballero [esta última frase la dice dirigiéndose a las personas que le acompañaban]”.



5. Todavía con el humo producto de la explosión presente, los vecinos tratan de hacerse con algún resto de la ropa que vestía el Caballero de Fuego, para llevar a sus casas parte de su “milagro”.

Como cualquier vecino sabe, esos fragmentos que formaron parte de la anatomía del Caballero son “milagrosos”. Por eso, aquellas personas que consiguen hacerse con alguno de ellos los llevarán a sus casas y los conservarán sobre sus altares domésticos para, en caso de sufrir alguna enfermedad ellos o algún familiar, emplearlos como “medicina” depositándolos en agua y aplicando baños sobre la parte del cuerpo afectada. Como cabría esperar si atendemos al origen del numen, especialmente útiles resultan los restos de su ropa cuando de erradicar un padecimiento de la piel se trata. Así me lo explicaba una mujer mientras la acompañaba a su vivienda después de que hubiese logrado hacerse con un fragmento perteneciente a uno de los paliacates que minutos antes adornaban el cuerpo del *Ts’uul*:

“También hay veces que salen por la piel muchos granitos que no se sanan, así, que se quedan como negro. Coges sus ropas del Ts’uulito que agarraste cuando lo queman y lo pones en tu agua. Te bañas con eso y ya se cae todo lo negrito. También si lo pones donde la llagas que no sanan, pronto también te quedas bien, así es su milagro [del Caballero]”.

Para evitar que los más jóvenes se aprovechen de su mayor agilidad y acaparen todo el “milagro”, varios hombres de la sociedad que han estado presentes en la plaza organizando y llevando a cabo la explosión del *Ts’uulli k’ák* se apresurarán a recoger lo que quedó de la imagen una vez que se ha producido la deflagración. Con gran premura la subirán a un triciclo y la trasladan al mismo solar sede de la sociedad donde

se “amarró” la imagen y se celebraron las comidas en su honor. Una vez allí depositarán los restos calcinados e irreconocibles del Caballero del Fuego, cuya anatomía resulta deformada a raíz de la explosión, en un lugar visible del patio para que así todos los vecinos que lo necesiten sepan que pueden pasar y solicitar un fragmento de ropa con que sanar sus padecimientos. *“Acá lo dejamos varios días su resto para que todos los que llegan a pedir un pedazo de su ropa lo puedan tomar, así, para curar su enfermedad o de su familia, o también de sus animalitos que tengan”*, me explicaba el hermano de don Felipe. Por ello, hasta varias semanas después de transcurrida la “quema” del Caballero, muchos vecinos seguirán visitando en su domicilio al patrón para conversar con él, contarle de su problema y, finalmente, requerirle algún pedazo del “milagro” que atesoran los jirones de la ropa calcinada del santo. Éstos serán siempre entregados de forma gratuita, pues cuando cumplan su cometido a favor del solicitante, éste no olvidará devolver el favor recibido con alguna ofrenda de ropa, comida o animales, que llevará a la misma sociedad cuyo patrón le hizo entrega de la ropa con motivo de su siguiente celebración. Pero no hace falta estar enfermo para acudir a buscar una porción de la ropa del Caballero: al menos en un par de ocasiones pude ver como hombres, cuyas esposas estaban embarazadas, pasaban por la casa de uno de los dos patrones para solicitarlos con la esperanza de que colocándolos en el altar doméstico, junto a las imágenes de san Diego, *“todo vaya bien cuando sea el parto, así, para que venga bien el chamaco”*.⁴⁵



6. El cuerpo calcinado del Ts'uulli k'áak es depositado en el solar del patrón, para que éste entregue fragmentos de sus ropas a los vecinos que se lo soliciten.

⁴⁵ Durante la estancia que realice en los meses de abril y mayo de 2011 en Nunkiní, con la fecha programada para el parto de mi esposa muy cercana, don Felipe Naal tuvo a bien entregarme uno de los muchos paliacates que dos días antes habían cubierto el cuello y los brazos del Caballero de Fuego diciéndome estas palabras: *“es para Dieguito (el nombre de mi hijo), para tu nené, así, es para que nazca bien y no se enferme; con esto que te estoy dando ya el Ts'uulito lo va a cuidar mucho”*.

Hasta los propios familiares de los dos jefes de las sociedades emplearán fragmentos de las ropas del *Ts'uul* como protección, pues existe la creencia de que colocándolos junto a las entradas de sus viviendas y solares se previene la entrada de cualquier clase de mal que pudiera atentar contra ellos (*“los ponemos junto a la entrada de la casa para que no llegue el mal y nos proteja a todos nosotros”*, me dirá una de las hijas de don Felipe).⁴⁶ Esta función profiláctica que se le adjudica popularmente a los ropajes del Caballero se aplica, incluso, en los gallineros de madera y guano que hay en la mayoría de los patios domésticos, donde al caer las noches las familias resguardan sus pavos y gallinas que durante el día corretean libres por el solar y los caminos aledaños. Así explica don Gili Haas la forma en que funciona esta protección: *“se coloca la ropa del Caballero en la reja donde se guardan los pavos y las gallinas y ya no pasa la enfermedad; el mal que le pudiera llegar va a quedar atorado en la ropa y no lo va a afectar los animales”*. Y no sólo para proteger a las pequeñas aves de patio resultan útiles los restos del *Ts'uul*. En cierta ocasión pude comprobar cómo un vecino introducía en el abrevadero donde beben sus ganados un paliacate que había pertenecido al numen, mismo que había ido a solicitar el día anterior a casa de don Felipe, mientras me explicaba el motivo de esta acción: *“poniendo su ropa del Caballero en el agua donde beben mis ganados ya la enfermedad que tienen se lo van a quitar; es por su milagro que tiene muy fuerte el santo Ts'uul”*; para inmediatamente después recordarme que, *“sólo a los que le tenemos mucha fe nos ayuda”*.

Así, además de sanar a las personas y a sus animales ya enfermos mediante su “milagro”, los poderes que el Caballero de Fuego transmite a los ropajes con que se viste el día de su muerte son empleados también como contras para prevenir el posible arribo de males que la mayoría de los casos adoptan la forma de aflicciones. Todo esto nos permite apuntar que un buen número de las enfermedades que padecen los vecinos de Nunkiní, y por las cuales recurren a la ayuda de los santos, son el resultado de un desequilibrio o una “desarmonía” en las relaciones que establecen los humanos con los seres sobrehumanos,⁴⁷ con los cuales establecen una serie de “contratos previos” que

⁴⁶ Males que implican desde la entrada de un simple viento que pueda resultar peligroso para los infantes por ser demasiado frío o caliente, pasando por los “aires” que van dejando a su paso los *aluxo'ob* que causan dolores de cabeza a quienes los “agarran”, hasta los males más dañinos que son aquellos que son arrojados mediante brujería.

⁴⁷ En sus estudios sobre los mayas peninsulares, Gutiérrez Estévez identifica ocho tipos diferentes de aflicciones, una de las cuales denomina “promesa”. Bajo este nombre se agrupa “cualquier aflicción motivada por acciones punitivas de los santos o de las ánimas”, motivadas por el incumplimiento por parte de los hombres de sus compromisos adquiridos con alguna de estas entidades poderosas (2000, 94).

armonizan sus relaciones con el entorno natural, consigo mismo, con la sociedad y con los mismos poderes sobrehumanos (Gutiérrez, 2000: 102-103).⁴⁸ Así, cuando el *Ts'uulli k'áak* se desempeña como terapeuta de las enfermedades que han tenido su origen en un estado de desorganización moral y social del individuo, estará asumiendo la tarea de “re-organizar socialmente” al enfermo, curando su enfermedad y anulando aquellas faltas que la desencadenaron (Gutiérrez, 1984: 165).

Apercibimientos y castigos del Ts'uulli k'áak hacia los humanos.

En el capítulo dedicado al santo patrón ya vimos que cuando los vecinos de Nunkiní realizan cualquier tipo de promesa y reciben la ayuda que solicitaron de parte del numen están obligados a corresponderle en la misma forma y el tiempo en que se comprometieron a hacerlo cuando sellaron su pacto íntimo con el propio san Diego de Alcalá. Al respecto, son numerosos las narraciones de ejemplos con que cuenta la tradición oral local para ilustrar a los individuos sobre las nefastas consecuencias que acarrea el hecho de no reintegrar correctamente el favor que le fue solicitado a las entidades poderosas en tiempos de necesidad. De hecho, la obligación que tienen los hombres de retribuir constantemente a las diferentes deidades que pueblan el entorno es una constante en la vida de los mayas peninsulares.⁴⁹ En este ámbito debemos inscribir las obligaciones que adquieren los vecinos de Nunkiní con el *Ts'uulli k'áak*, quien, como venimos viendo, cumple con todas las características que lo hacen merecedor de ser calificado como un personaje poderoso y sagrado. Como tal, el Caballero de Fuego es destinatario de múltiples promesas, ofrendas, peticiones y muestras de devoción a lo largo del año. Pero también, como cualquier santo, se le atribuye el poder para castigar a aquellos que por amnesia o irresponsabilidad no cumplen con sus promesas una vez que

⁴⁸ En este sentido, Thompson ha definido la religión de los mayas como “una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses”: a los segundos corresponde ayudar en el trabajo y procurar alimento a los primeros, a cambio éstos se encuentran obligados a pagarles por adelantado la mayor parte de las veces (E. Thompson, 2006: 215).

⁴⁹ Esto implica tanto a las deidades de origen católico, del tipo los santos patronos, como a toda la pléyade de “Dueños” de raigambre nativa. No debemos olvidar que muchos mayas yucatecos siguen pensando que “*todo lo que hay sobre este mundo tiene un dueño*”, al cual se le debe ofrendar para obtener su permiso (a utilizar la tierra, los animales, el viento o la lluvia), propiciar su ayuda y expresar agradecimiento por los frutos obtenidos. Un claro ejemplo de lo anterior lo encontramos en los numerosos rituales relacionados con el complejo productivo de la milpa que todavía se estilan en buena parte de la península. Así, en su estudio sobre la agricultura de milpa en Nunkiní Cessia Chuc (2008: 112-132) contabilizó cinco rituales, uno vinculado a cada una de las tres primeras etapas del cultivo y dos a la última: tumba, quema, siembra y cosecha. Por su parte, en el “muy tradicional” poblado de Xocén, donde el grueso de la economía local sigue girando en torno al cultivo de milpa, Terán y Rasmussen (1994) contabilizaron un total de 55 días al año dedicados a festejos religiosos, la mayoría de éstos relacionados con ofrendas a los diferentes dueños vinculados con las plantas, la tierra o los fenómenos atmosféricos.

se vieron beneficiados por su milagro.⁵⁰ Así, los castigos suelen acarrear lo contrario de lo que se le solicitó a la entidad de poder.

Precisamente cerrábamos el epígrafe anterior haciendo referencia a como la mayoría de las sanciones que imponían a los hombres los númenes llegaban en forma de enfermedades. De hecho, resulta muy común entre los mayas peninsulares la creencia de que si alguien realiza una promesa ante determinado santo con el fin de recuperar la salud suya o de algún familiar y a la hora de reintegrar el favor no cumple con lo prometido, el castigo que recibirá de parte del destinatario de la promesa será el retorno de la misma aflicción que éste le ayudó a superar. Por ejemplo, cuando en Nunkiní un matrimonio “regala” a uno de sus hijos al santo patrón a cambio de que éste supere una enfermedad significa que cada año, con motivo de la fiesta patronal, el padre y la madre del niño deberán acudir a trabajar a un gremio al que llevarán la cuota de socio. El hecho de omitir esa obligación adquirida ante el santo implicará de forma casi automática el regreso de la enfermedad a su hogar. Por eso todo el mundo sabe que formular una promesa ante cualquier entidad poderosa es como firmar un contrato, pues el “firmante” está en la obligación de cumplir a cabalidad con lo prometido, máxime si ha visto atendidas sus peticiones. De no hacerlo así, la imprudente persona estará expuesta a sufrir la ira justificada de su contraparte sagrada, quien se sentirá engañada y utilizará la enfermedad para reclamar lo que se le prometió.⁵¹ Si el infractor reincide o insiste en sus olvidos, el santo puede llegar incluso a castigarlo con la muerte, tal y como vimos que refiere uno de los relatos sobre san Diego. Pero más allá de los problemas de carácter individual que puedan ocasionar, determinadas faltas que se comenten en contra de las deidades locales pueden llegar a poner en riesgo a toda la sociedad local. Por eso la gran mayoría de las personas prefieren saldar sus deudas de forma pública y visible: bien sea mediante la entrega de algún animal, estandarte o prenda de ropa al Caballero, bien a través de su ingreso como socio a un gremio o a la sociedad del *Ts’uulli k’áak*, bien participando en el gran *máatán* que tiene lugar en el

⁵⁰ Ya referí, cuando abordé las acciones punitivas de san Diego, diferentes pruebas del carácter irascible que pueden adoptar muchos santos patrones cuando se ven engañados o abandonados por sus fieles. Sobre los castigos que imponen en forma de enfermedad los santos patrones en el mundo maya remito al interesado a los trabajos de Ruz (1990, 2002, 2006); para las acciones punitivas que ejercían los santos patrones ibéricos sobre las poblaciones que los desatendían o no cumplían sus obligaciones rituales véase el trabajo de W. Christian (1991a: 51 y ss.).

⁵¹ Alfonso Villa Rojas refiere que en una sociedad tan imbuida de lo religioso como es la maya peninsular, gran parte de las causas de las enfermedades son de origen sobrenatural, y que en muchas ocasiones “la falta de salud es debida a castigos de ciertos dioses y espíritus” que son enviados a causa de la transgresión de las normas éticas de la comunidad por parte de los individuos (1978: 300).

atrio de la iglesia a la conclusión de la procesión de san Diego. De esta forma nadie en la comunidad podrá dudar de que los que así lo hacen cumplen a cabalidad con sus compromisos adquiridos hacia las entidades poderosas; nadie les podrá señalar como posibles culpables en caso de que algún mal imprevisto se cierna sobre la población.

El caso del Caballero de Fuego no representa una excepción en este sentido y cualquier vecino al que se interroge al respeto sabrá de los peligros que entraña dejar sin cumplir cualquier promesa que se le haya realizado. “*Uno lo tiene que pagar lo que dijo, sino te lo va a recordar*”, es la frase más repetida por los informantes. De hecho, recordemos que el germen de la cíclica construcción y celebración de este personaje se encuentra en una promesa de carácter comunitario y colectivo realizada al santo patrón. Así, el mero hecho de que la población de Nunkiní abandonara el complejo festivo que le dedica cada año al Caballero de Fuego podría ser visto como una falta al compromiso adquirido en un tiempo muy remoto con san Diego de Alcalá.⁵² Por ello, aunque el peso de las celebraciones recae principalmente en las dos sociedades de devotos ya referidas, la práctica totalidad de los vecinos colaboran económicamente mediante el pago de la “caridad” en los dos periodos festivos anuales, con el fin de que las mencionadas agrupaciones puedan cumplir con las obligaciones ceremoniales hacia el numen en nombre de toda la comunidad. Como veremos, la “caridad” consiste en un aporte económico variable, en función de las posibilidades de cada familia, que se deposita directamente en alguno de los bolsillos del pantalón o de la camisa del *Ts’uulli k’áak* cuando éste va recorriendo, casa por casa, todo el pueblo durante los dos días previos a su sacrificio. De esta forma los vecinos aseguran la perpetuación de la fiesta con la que, al mismo tiempo, renovarán el contrato anual entre la comunidad y este “santo”.

Pero comentemos ya los escasos episodios que nos remiten a la vertiente dual del Caballero de Fuego, a esa parte negativa, iracunda e irascible del santo que, aunque resulta mucho menos visible que la parte benefactora, también se encuentra muy presente como en el resto de las entidades sagradas.⁵³ De esta forma, el respeto y el

⁵² El paso del tiempo no implica que la comunidad quede libre de seguir realizando los pagos que fueron concertados con la deidad cuando se recurrió a su ayuda de forma colectiva. Así lo atestiguan los ejemplos de diversas poblaciones castellanas que mantenían el pago de las promesas realizadas a los santos porque “la divinidad exigía su cumplimiento aunque hubieran pasado cien años y hubieran muerto ya todos los aldeanos que en su día lo hicieron” (W. Christian, 191a: 49).

⁵³ Recordemos que todas las deidades, hasta las que en apariencia pudieran parecer de carácter exclusivamente benéfico, pueden también volverse maléficas (López Austin, 1990: 169) y ejecutar castigos que perjudican a quienes omiten sus obligaciones rituales hacia ellos mediante el envío de enfermedades, plagas, catástrofes ambientales e incluso la muerte. En el caso de Maximón, por ejemplo, la dualidad esta muy presente en su figura: por un lado recibe muchas visitas de fieles que acuden a pedirle todo tipo de favores y ofrendas por parte de quienes se vieron correspondidos. Esta parte benéfica

miedo suelen ir de la mano cuando de relacionarse con seres poderosos se trata. Sin embargo, cuando revisamos y comparamos las acciones de carácter punitivo que han sido realizadas en la comunidad por el *Ts'uulli k'áak* en relación a las que se le adjudican a san Diego de Alcalá, constatamos fácilmente que las del primero se han dado en un número mucho menor y de una forma menos virulenta que las del segundo. Es interesante señalar que la mayoría de los relatos que he podido recopilar en este apartado remiten a castigos que fueron impuestos a personas que dudaron de la eficacia milagrosa del Caballero de Fuego o que se opusieron a colaborar en su celebración mediante la entrega de una caridad acorde a su posición económica. Al contrario de lo que sucedió con el santo patrón, no me ha sido narrado caso alguno de personas que hubieran desatendido sus promesas, pues como asegura su constructor: *“como los tiene ayudados a todos, así, lo están pagando por su milagro que los tiene hecho regalando un animal o cualquier cosa que ellos dijeron”*. Así, pudiera desprenderse de lo anterior que dada la alta eficacia que tienen los poderes de este numen, la gente, en agradecimiento, siempre le responde en tiempo y en forma entregando aquello que se comprometieron a entregar. Además, muchas personas con las que hablé me aseguraron que el Caballero de Fuego suele aparecerse poco antes de que den comienzo sus celebraciones a las personas que todavía no han llevado sus promesas a la sociedad correspondiente. Así lo aseguran don Gili y doña Carmen, su esposa, quienes me aseguraban que:

“Y lo que tienes dicho, así, lo tienes que cumplir la promesa, porque si no lo cumples, cuando ya mero vamos a amarra el Caballero, así, para el 9 de noviembre viene y te despierta en la noche y te dice: lo que me tienes dicho ¿lo vas a cumplir o no lo vas a cumplir? Entonces tú lo tienes que hacer, si no te va a castigar de alguna forma”.

Esta posibilidad de que el *Ts'uul* interrumpa abruptamente el sueño de aquellos de sus devotos que se muestren remolones a la hora de dar cumplimiento a sus promesas, se podría explicar, quizás, en el hecho de que dispone de mucho más tiempo libre que el santo patrón de la comunidad. No olvidemos que el Caballero se encuentra la mayor parte del año vagando libremente, en “espíritu”, por la población, mientras que el santo

se compagina con otra mucho más peligrosa: el envío de enfermedades mentales que llegan a provocar la muerte de aquellos que desoyen sus llamados para convertirse en Ajkunes o en contra de los que cometen adulterio (Mendelson, 1965: 65).

patrón debe ocupar la mayor parte de su tiempo en el interior de la iglesia, relleno su cuerpo tangible y visible. Asimismo, no cabe duda de que la certeza de un encuentro personal con la entidad sagrada funciona como un incentivo poderoso para que los devotos den debido cumplimiento a los votos que hicieron ante ella. Un ejemplo muy ilustrativo de lo que venimos diciendo lo encontramos en el siguiente relato (narrado por el hijo del patrón de la sociedad del Caballero de Fuego, al calor de una de las comidas ofrecidas por esta sociedad en noviembre de 2007), el cual versa sobre una aparición de carácter “preventivo” realizada por el *Ts’uulli k’áak* ante uno de sus fieles que se disponía a incumplir su promesa hacia él:

“Hay una señora que dijo que no va a venir para un año a la sociedad [del Caballero] porque no tiene dinero. Ya después, en la noche, le hicieron su hamaca así (con la mano hace el gesto de balancear), están moviendo la hamaca así. Cuando despertó la señora hay una persona grande, alta así, que está al lado de su hamaca que le habla que tiene que cumplir lo que tiene prometido. Y no sé cómo le hizo pero buscaron el dinero. El Caballero actuó en su bendición para que buscara el dinero y tuviera dinero... para el día nueve ya lo tenía y trajo ese dinero a la sociedad y vino a trabajar la señora como cada año hacía desde su promesa”.

Como se deriva de este sucedido y de la interpretación que de él hace su narrador, el Caballero de Fuego se muestra benevolente. Prefiere prevenir y ayudar a las personas antes que dejarlas incumplir sus compromisos y, después, castigarlas por faltar a ellos. Por eso a la protagonista del relato se le apareció durante la noche: para recordarle cuál era su obligación hacia él y para “bendecirla” con el fin de que pudiera conseguir el dinero que necesitaba para abonar la cuota que la permitiría seguir siendo parte de la sociedad encargada de su celebración. En otra narración similar el Caballero de Fuego acudió a buscar a su domicilio a la persona que cada año se ocupa de cargarlo y llevarlo hasta el lugar donde será sacrificado, mientras baila al son de la jarana que interpreta la orquesta que acompaña el cortejo. El motivo de esta aparición fue interpretado como un toque de atención al individuo, quien había pensado no salir a cumplir con su cometido por sentirse cansado, antes de que incurriera en la falta y sufriera el consiguiente castigo. Un año después, el propio “bailarín” nos relataba a varios de los que estábamos presentes en el ágape posterior a “la quema” del *Ts’uul* en noviembre de 2008 que:

“no pensaba que iba a salir este año a llevar al Caballero, pero cuando estaba yo bañando el mismo día 13 sentí que me tocaron en la puerta; hasta jalaron la cortina y escuché que dicen mi nombre a la ducha. Pero no había nadie cuando me asomé. Lo pensé: creo que ya me vino a buscar el Caballero para que haga mi baile. Creo que me va a castigar si no voy. Rápido me vestí y corriendo llegué justo cuando va entrando su cortejo a la plaza. Rápido lo cargue y bailamos”.

Mucho más severo en sus castigos se muestra el *Ts’uulli k’áak* con aquellos vecinos que en público se atreven a poner en tela de juicio su milagro; o con aquellos otros que deciden no cooperar, aunque sea mínimamente, para que se puedan realizar sus celebraciones a través del pago de la ya mencionada “caridad”. Lo anterior resulta del todo comprensible, pues en caso de que se generalizaran ambas actitudes se estaría poniendo en serio riesgo la supervivencia del complejo festivo que se le dedica al personaje y, por tanto, de su destinatario. Ello implicaría, a su vez, la ruptura de los votos que la comunidad hizo al santo patrón cuando éste terminó con la epidemia de viruela negra que casi acaba con la población y, por consiguiente, asumir el riesgo de un posible retorno de la misma enfermedad como una re-edición del castigo divino que la desencadenó originariamente.

Así, a lo largo de las dos jornadas que el *Ts’uulli k’áak* es llevado a hombros por toda la población en busca de la “caridad” se repiten sin cesar los relatos ejemplarizantes que cuentan los castigos que acaecieron a ciertos vecinos que se atrevieron a negársela. Muy comentado es uno que tiene como protagonista a una vecina ya fallecida quien, hace ya muchos años, cuando el Caballero de Fuego llamó a su puerta se negó a darle nada e increpó con furia a los hombres que lo traían cargando de la siguiente forma: “¿Por qué voy a dar yo nada? Si ese *Ts’uul* que dicen, así, no es santo, no tiene milagro, no tiene nada”. Cuentan los socios que para demostrarle su poder, cuando la incrédula señora cerró las puertas de su casa y se tumbó en la hamaca, el *Ts’uul* hizo que “las sogas nuevas que acababa de comprar en el mercado se quebraron y todo su cuerpo aporreó contra el suelo, así, golpeándose duro y lastimando mucho su espalda”. Antes lo poco probable que resulta que unas cuerdas nuevas se rompan y tiren una hamaca al suelo, la señora y su familia llegaron a la conclusión de que lo sucedido se había debido a su actitud poco respetuosa hacia el Caballero. Como no podría ser de otra forma, el relato acaba remarcando el hecho de

que a partir de ese día la mujer no volvió nunca a dudar de los poderes del numen y cada año, cuando pasaba el cortejo del numen ante su casa, salía a darle su “caridad” e incluso *“hacía limonada para regalar a los que venían cargando al Ts’uulito”*.

En esta misma dinámica se inscribe otro sucedido que me fue narrada por varios participantes en la celebración del Caballero en noviembre del 2009. En esta ocasión, el destinatario de la acción punitiva fue un hombre que, al escuchar que se acercaba la comitiva del *Ts’uul* a pedir “caridad” a su casa, optó por cerrar las puertas de su vivienda para que pareciera que no se encontraba en ella. Además, cuando los cargadores de la imagen se encontraban frente a su solar hicieron varias llamadas a ninguna de las cuales respondió, permaneciendo en silencio y escondido en el interior de su vivienda. Sin embargo, poco atento a los detalles, el hombre había dejado estacionada su bicicleta en un lugar visible, por lo que *“todos sabíamos que el señor estaba dentro pero no quería dar nada”*. Ante esta situación, los miembros del cortejo continuaron con su recorrido. Cuenta el narrador que, ya más tarde, el señor decidió coger su bicicleta e irse a dar una vuelta por la plaza de la población, como cada tarde hacen gran cantidad de vecinos. Sin embargo, no contaba con el castigo que por egoísta e insolidario estaba por llegarle: *“cuando iba llegando en su bicicleta por la plaza, se le ponchó (de pinchar) su llanta y se volteó todo su bicicleta... tremendo golpe con el suelo pego su cuerpo del señor”*. Así, en el principal espacio público de la población y ante la vista muchos de sus vecinos, el protagonista del relato vio como su comportamiento era sancionado. De hecho, a decir de los propios informantes, se trató de una sanción por triplicado, pues además de las heridas y el dolor físico que le provocó la caída de su bicicleta, y la vergüenza que le pudo causar el hecho de que se produjera a la vista de tanta gente, también tuvo que hacer frente a los gastos derivados de la reparación de su vehículo. En este último punto es donde varios de los presentes pusieron mayor énfasis, al señalar que: *“como no lo quiso dar su caridad al Caballero, así, tuvo su castigo para que tuviera que gastar el dinero en otra forma”*. A raíz del castigo recibido, la persona recapacitó y enmendó su error entrando como socios a la sociedad del Caballero de Fuego, a la cual sigue perteneciendo hasta la fecha.

Pero no basta únicamente con ofrecer voluntariamente la “caridad” al paso del cortejo del Caballero de Fuego. De lo que se trata, además, es de que cada persona entregue lo que es “justo”; o lo que es lo mismo: la cifra a donar ha de estar en concordancia con la posición económica que ocupa cada individuo o familia en la sociedad local. Esto se desprende de otra narración que he podido escuchar, con muy

pocas variaciones, en al menos cuatro ocasiones durante los cinco años que he venido acompañando al *Ts'uuul* durante sus celebraciones. Reproduzco aquí la versión que recogí de boca de don José Haas, la cual fue tomada durante el transcurso de una conversación grupal de socios veteranos. Recordaba don José que en cierta ocasión, “cuando estamos jóvenes llevando el santo *Ts'uuul* por el pueblo para bendecir a las gentes y pedir el caridad para que se haga su fiesta”, llegaron hasta la casa de una familia muy adinerada (“tenían mucha lana esos señores”). Una vez allí el narrador rememora como:

“llegamos con el Caballero, llamamos a la puerta de su casa y salió la señora. Le dicen por nosotros: hola, buenos días. Y salió ella y lo contestó: hola, buenos días. Llegó el Caballero a visitarte, decimos. Ah, esta bueno, voy a ver si hay xi'ix⁵⁴ para que yo pongo a su bolso; y se fue a buscar los, los (‘los menuditos’, añade otro interlocutor)... sí, esos monedas de 10 ó 20 centavos. Y vino ella y lo entregó en su bolsa, así. Y los muchachos que están cargando [al Caballero] le dijeron: ‘gracias’, porque ya puso en su bolsa del Caballero. Pero que para entrar a su casa otra vez que se duerma ¿cómo va a atropellar su pie? Nada más su marco de su casa es de ladrillo; cuando pasa su pie la señora por el marco de madera, ¡Mare! le bajaron su uña y se quitó completamente... además se cayó la señora... muy perjudicada quedó porque no lo dio lo que ella pude dar”.



7. Una vecina hace entrega de su “caridad” al Caballero de Fuego.



8. Varios varones se encargan durante tres días de llevar la imagen del *Ts'uuuli k'áak* a todos los hogares de Nunkiní, tanto para buscar la “caridad” como para que el numen bendiga a todos los vecinos.

⁵⁴ “*Xi'ix*” en maya significa “residuo” o “sedimento”, se emplea comúnmente para referirse a los restos de algo.

Todos los que estaban presentes cuando don José relató este sucedido se mostraron de acuerdo a la hora de adjudicar el “accidente” sufrido por la protagonista del relato a un castigo del Caballero de Fuego, motivado por la tacañería de la mujer. Pues a pesar de disfrutar ella y su familia de un alto nivel económico (tanto que residía en una casa de ladrillo y mampostería, lo que hace cuatro o cinco décadas constituía un símbolo inequívoco de riqueza que muy pocos vecinos podían permitirse), no pasó de entregar las monedas de menor cantidad que tenía, cuando lo esperado por todos hubiese sido que donase una cantidad más acorde con sus posibilidades. De hecho, así sucede en la actualidad: las familias que gozan de mayores ingresos son las que realizan las donaciones de mayor cuantía a las dos sociedades del Caballero, tales como marranos adultos, grandes latas repletas de comida preparada para 25 o 30 personas, varias cajas de refrescos, un atuendo completo para el Caballero (zapatos, pantalón, camisa y sombrero), etc. Con el relato de este castigo puntual de parte del *Ts'uulli k'áak* se muestra como desde el ámbito sobrenatural se sanciona el comportamiento excesivamente avaricioso, individualista, apegado al dinero y poco solidario que exhiben ciertas personas, habitualmente las que más riquezas acumulan, mismos que además solían ser los *ts'uules* de la población. La moraleja del relato se muestra evidente: no es suficiente dar; lo que se ofrece a de estar conforme a las posibilidades de cada persona. Una vez más, las actitudes y comportamientos que se alejan de la moral tradicional indígena y con la que se vinculan los *ts'uules* son aquellas que se hacen acreedoras de sanción por parte de las deidades locales. De esa forma, éstas se erigen como los guardianes de aquellos principios éticos y morales con los que se identifican las sociedades indígenas y campesinas peninsulares, tales como la redistribución de los bienes, la solidaridad interna entre los miembros de la comunidad y el deber de cumplir puntual y generosamente con todas las obligaciones religiosas.

Una constante en las sanciones que hemos visto hasta este momento es todas tienen un carácter “accidental” y no de enfermedad, como suele ocurrir en la mayor parte de los casos en que los individuos dejan de atender correctamente sus obligaciones hacia las entidades sagradas de las que depende su cotidianeidad. Lo anterior quizá se deba a que se trata de meras advertencias lanzadas por el numen a los infractores con el fin de que éstos recapaciten y cambien rápidamente su actitud reconduciéndola, tal y como así sucede en la mayoría de los casos referidos. Sin embargo, no debemos pensar que el *Ts'uulli k'áak* carece del poder necesario para enviar enfermedades a quienes no

cumplen con sus obligaciones; ya vimos como la capacidad que tiene un personajes para obrar milagros, implica que posee también el poder de causar daño a las personas. Ambas caras integran al unísono la naturaleza dual que caracteriza a las entidades sagradas.

En este sentido, el relato de otro sucedido acaecido en Nunkiní sirve para confirmar que, efectivamente, el Caballero de Fuego puede causar enfermedad del mismo modo que ha sanado a multitud de vecinos a lo largo de su existencia. El detonante de este castigo en este caso no estuvo en la falta de cooperación de una persona, sino en una clara, manifiesta y premeditada falta en la forma en que se han de ejecutar las ofrendas de ropa a su imagen. Cualquier vecino de Nunkiní sabe que la tradición estipula que todas las prendas de ropa que le vayan a ser ofrendadas a la imagen del *Ts'uulli k'áak* por parte de los fieles han de ser nuevas, lo que implica que no pueden haber sido utilizadas ni una sola vez por sus donantes. Así, el día de su muerte en la plaza de la localidad, el numen explota llevando siempre numerosas prendas de ropa sin estrenar sobre su cuerpo, por tanto todas son puras, que constituyen el símbolo de su poder y de la gran devoción que sienten por él sus devotos. En otra instancia, la ropa nueva que viste, siempre elegante y alejada del atuendo cotidiano de los indígenas, representa la opulencia que como *ts'uul* que es debe externalizar el personaje. Resultado de la importancia que ocupa la vestimenta en el imaginario y la presencia del Caballero de Fuego como uno de sus símbolos principales, no resulta extraño que un vecino que se atrevió a “contaminarla” fuera duramente castigado por ello.

Según las versiones que he escuchado al respecto el suceso se desencadenó a raíz de una promesa muy habitual, mediante la cual un vecino de Nunkiní se comprometió a “regalar un sombrero para el Caballero a cambio de que cura la enfermedad de su hijo”. Ya que su hijo hubo recuperado la salud, el hombre acudió a Calkiní a comprar un sombrero para llevárselo como ofrenda al *Ts'uul*. Sin embargo esa persona cometió la falta de utilizar ese mismo sombrero durante varias semanas antes de acudir a visitar a la imagen y entregárselo. Por esto, a la mañana siguiente de haber realizado su ofrenda al Caballero de Fuego “amaneció con mucho dolor en su cabeza, no podía ni levantar de su hamaca ese señor... puro quejarse con su esposa hacía”. Su mujer acudió a consultar con un *h-meen* de la población, a quien le expuso la situación en la que se encontraba su marido. Según las versiones de este relato, muy poco tiempo tardó el especialista ritual en “adivinar” que el origen de la enfermedad estaba en un

castigo impuesto por el numen: “*rápido lo vio en su saastún*⁵⁵ *que el mal venía porque no lo había cumplido lo que tiene prometido, por eso enferma. Si el Caballero lo tiene ayudado tiene que cumplir lo que promete*”. Por suerte para el enfermo, el remedio para superar su aflicción fue sencillo, pues el *Ts’uulli k’áak* todavía no había sido inmolado con el sombrero contaminado que le había regalado, lo que sin duda habría puesto en serio riesgo el éxito del ritual. De esta forma su mujer acudió el mismo día a comprar un nuevo sombrero que, esta vez sí, llevo inmediatamente a entregar al Caballero de Fuego, a quien además solicitó encarecidamente el perdón para su esposo. Gracias a la premura con la señora hizo todas estas gestiones, dos días después a su marido le remitieron los dolores de su cabeza y pudo volver a retomar su vida normal. Mediante este sucedido, rememorado por varios devotos que acompañaban a la imagen del *Ts’uul* en abril de 2011, se pone en evidencia el riesgo real que implica para las personas el hecho de infringir cualquiera de las normas que pautan los rituales con que se conmemora a esta figura del panteón local.

Finalmente, ni siquiera los propios representantes de la iglesia católica se han visto libres de padecer la acción punitiva de este santo local. Así lo pude comprobar en noviembre de 2009, durante la jornada en que se “amarró” la imagen del Caballero de Fuego en el solar de don Álvaro Haas. Al concluir el trabajo pasado el medio día, todos los presentes comimos en varias mesas colocadas *ex profeso* en la parte delantera del solar. A lo largo de la tarde fueron llegando más y más vecinos que, primero, pasaban a saludar a la imagen recién construida y, después, se sentaban a la mesa para degustar el guiso de fiesta que habían preparado las socias. Es tradición que en esta jornada la sociedad que se encarga de construir y festejar al *Ts’uul* ofrezca gratuitamente de comer un succulento plato de relleno negro (*boox ká*) a todos los vecinos que deseen pasar por el solar para ver a la imagen, amén de a las autoridades civiles y religiosas locales a quienes expresamente invita el patrón de la sociedad. Eran ya las cuatro de la tarde y varios socios ya mostraban su extrañeza porque no hubiese acudido a almorzar el párroco de Nunkiní, un joven que apenas hacía dos meses que había llegado a hacerse cargo de la parroquia local. Ya eran casi las cinco cuando arribó éste con su ayudante con gesto sofocado y sudoroso. Mientras comía la generosa porción que le sirvieron nos explicó a los presentes que su retraso se había debido a un pinchazo que había sufrido

⁵⁵ El *saastún* es la piedra de vidrio transparente que utilizan los *h-meeno’ob* peninsulares para conocer el origen de las enfermedades, encontrar objetos perdidos y, en general, recibir cualquier mensaje de las diversas entidades sagradas y de los difuntos. Por tanto, es uno de los principales símbolos del poder que les permite fungir como intermediarios entre los hombres y las deidades.

en una de las ruedas de su coche, mientras transcurría entre dos pequeñas rancherías pertenecientes a la parroquia de Nunkiní. Debido a lo remoto del lugar donde se produjo el incidente y a la ausencia de señal para utilizar el móvil, tuvo que caminar “a pleno rayo de sol” más de 5 kilómetros hasta alcanzar el pueblo más cercano, donde pudo conseguir herramientas y alguien que le ayudara a cambiar la rueda de su coche. A penas hubo terminado su comida y abandonado la casa el sacerdote, varios socios comenzaron a especular sobre el hecho de que hubiera sido el Caballero de Fuego el responsable de lo ocurrido, ya que *“el padre tenía dicho a un señor que el Ts’uul no es santo, que es otra cosa, que no tiene poder. Como no es de acá, no sabe de los milagros que ya tiene hecho, no conoce; por eso no tiene su fe como lo tenemos nosotros y lo ha echado a perder su auto”*. De esta forma varios miembros de la sociedad del Caballero utilizaron el percance sufrido por el párroco para confirmar sus propias creencias entorno a los riesgos que entraña atreverse a efectuar proclamas públicas en las que se pone en tela de juicio el carácter poderoso, y por tanto “sagrado”, del numen.⁵⁶

La figura del constructor del Caballero de Fuego.

Como he venido adelantando, el proceso de elaboración del cuerpo de este “santo” se repite en dos momentos diferentes a lo largo del año, uno en el mes de abril y el otro en noviembre, coincidiendo siempre con los dos periodos festivos que la comunidad dedica a conmemorar a su santo patrón. Dos son las organizaciones que asumen la tarea de fabricar la imagen y llevar a cabo las diferentes celebraciones y rituales que se le dedican. Así, la organización de los festejos que se le dedican al *Ts’uulli k’áak* durante el mes de abril recaen sobre la familia Naal, mientras que los de noviembre lo hacen sobre los Haas. Sin embargo, y a pesar de que cada “sociedad” funciona de forma completamente independiente respecto a la otra (funcionan de forma diferente, las integran distintas personas y su sede es el solar de la familia responsable), el grupo de seis o siete hombres que asumen la tarea de coordinar el proceso constructivo del

⁵⁶ En otra ocasión tuve la oportunidad de escuchar otra narración que tenía a otro párroco como protagonista, pero cuya datación resultaba muy confusa. En este caso el sacerdote en cuestión se negaba a hacer tocar las campanas de la iglesia al momento de que el *Ts’uulli k’áak* hiciera su arribo a la plaza tal y como es tradición: *“no creía que el Ts’uul es santo y no quería tocar las campanas de la iglesia cuando llegaba el Ts’uul a la plaza para morir”*. A pesar de sus primeras negativas el sacerdote terminó por cambiar de opinión a raíz de las múltiples visitas que recibió de parte de los vecinos, quienes le pidieron respetar la costumbre del pueblo y, de paso, le advirtieron de los riesgos que asumiría en caso de perjudicar la celebración del Caballero: *“ya le dijeron al padre que no es juego, que no es sólo muñeco como él dice [el Caballero], que es santo con su milagro que lo puede lastimar. Como lo hablaron así al padre, ya lo creyó y dijo que tocan las campanas. Por eso que ya no le pasó nada malo”*.

Caballero de Fuego en ambas sociedades suele ser siempre el mismo. De entre todos ellos destaca la figura de don Felipe Naal como principal constructor de la imagen, quien es, al mismo tiempo, el “patrón” de la sociedad que organiza la fiesta en el mes de abril. Muchos de los socios veteranos con los que he podido hablar se refieren a esta persona como “*un vivo*”, en el sentido de que posee un “don” especial que le permite comunicarse con el *Ts’uulli k’áak*.⁵⁷ A ojos de sus vecinos lo anterior se debe a que don Felipe fue seleccionado por el propio “santo” para convertirse en su hacedor, por lo que, además de hacerse cargo de las tareas que son propias de la sociedad que dirige en abril, en las fiestas de noviembre también tiene la obligación de acudir al solar de la familia Haas para dirigir y hacerse cargo de la construcción de la imagen que presidirá los festejos de esta sociedad.



9. Don Felipe (izquierda) y don Álvaro, constructor y patrón de la sociedad respectivamente, posan con el Caballero de Fuego el día de su amarre en el mes de noviembre.

⁵⁷ Recordemos que en la cultura maya son contadas las personas que tienen la capacidad para comunicarse con las entidades sobrenaturales. De hecho esta es una de las características distintivas de los *h-meeno’ob* o especialistas rituales locales (De la Garza, 1990: 134; Thompson, 2006: 214), quienes también son calificados como “vivos”, pues nacieron en posesión de un “don” de origen divino y desarrollan sus poderes después de experimentar “llamados” durante sus sueños (Quintal, 2003a: 288-289; Allan F. Burns, 1995: 12) o durante el transcurso de un episodio febril producto de una enfermedad. Como veremos, el papel que juega don Felipe como intermediario entre sus vecinos y el Caballero de Fuego lo acerca mucho a la figura clásica del “chamán” maya, cuya “misión principal era fungir de intermediario entre hombres y dioses” (De la Garza, *ibídem.*).

El origen de esta condición de “vivo” que posee don Felipe en Nunkiní se explica, principalmente, a partir del papel que desempeña como único constructor de la imagen. Por otra parte, el cómo llegó a alcanzar esta posición tan exclusiva se explica desde dos puntos de vista diferentes: uno de carácter práctico o funcional, que vincula su actual desempeño al hecho de que su padre antes que él hubiera sido uno de los responsables de “amarrar” la imagen en Nunkiní, por lo que don Felipe adquirió sus conocimientos de él y a su muerte heredó el compromiso familiar (“*yo lo hago porque es el compromiso grande de mi papá*”). A esta primera explicación, que podríamos calificar de “racional”, se suman otras más que tienden a privilegiar la vertiente más “mágica” o “mística” del vínculo que establece el Caballero de Fuego con su actual hacedor, restando algo de peso a la primera versión. Éstas segundas versiones se inclinan más por remarcar el hecho de que fue el propio *Ts’uulli k’áak* quien se encargó de escoger y a la persona que se convertiría en su hacedor, a la cual dotó, además, de una sensibilidad especial para ser capaz de escuchar su voz y recibir los mensajes que le envía.⁵⁸ En esta línea ubicaríamos el sucedido que refiere el propio don Felipe, el cual tuvo lugar ante los ojos de todos los vecinos que se encontraban presentes con motivo de la explosión del primer Caballero de Fuego que le tocó construir a él, hace ya más de 30 años: “*en la primera vez que lo amarro [la imagen], cuando explotó en el atrio me cayó su mano entre mis brazos*”. Tanto el narrador como todos los presentes en ese momento no tienen duda a la hora de interpretar este suceso como una señal inequívoca enviada por el numen para expresar su deseo: “*Quería que don Mexi (apodo por el que se conocer a don Felipe en Nunkiní) siguiera haciendo el trabajo, era su voluntad que estaba diciendo a él*”. De esta forma, todos asumen que el actual patrón de la sociedad encargada de las celebraciones del Caballero en el mes de abril fue “elegido” por el *Ts’uul* para que se convirtiera en su “hacedor”, tarea que ha seguido desempeñando puntualmente hasta la fecha. Lo anterior convierte a don Felipe en una figura central en el complejo de las fiestas patronales, pues gracias a su desempeño (y al de toda su familia) la comunidad puede continuar dando cumplimiento a la promesa mítica que formularon sus antiguos moradores a san Diego, por la cual se comprometían a

⁵⁸ Estas dos versiones de cómo don Felipe llegó a convertirse en la única persona que en la actualidad sabe amarrar al Caballero de Fuego en todo Nunkiní rememoran (y lo vinculan) la forma en que los *h-meeno’ob* recurren a un doble discurso para explicar la adquisición de sus conocimientos y poderes: uno de carácter terrenal, relacionado a sus años de aprendizaje junto a otros chamanes, y otro estrictamente “mágico” y extraordinario vinculado a la posesión de un “don” de carácter divino y a las relaciones que establecen con espíritus de especialistas rituales del pasado y otras entidades sobrenaturales como los *aluxo’ob* (Quintal, 2003a: 288; Gutiérrez, 1992a; Ruz, 2000: 107-108).

“sacrificar” un *ts’uul* en su honor cada año con motivo de sus fiestas. Así, los socios que desde hace más de tres décadas siguen todas las indicaciones que les hace don Felipe durante la construcción de la imagen aseguran, una y otra vez, que éste: “*es un vivo* [don Felipe]: *el Ts’uulito lo quiere mucho por la mucha fe que lo tiene su dueño*”, poniendo el énfasis en que la gran devoción que siente el “patrón” hacia el numen, traducida en todos los sacrificios que realiza junto a toda su familia para conseguir sacar adelante las celebraciones, es lo que ha hecho que el *Ts’uul* lo haya escogido como su “representante” entre los humanos. Y es que, a diferencia de la sociedad de noviembre que cuenta con gran número de socios, en abril es la familia de don Felipe la que asume la mayor parte de las labores: “*a mí nadie viene ayudarme, no más yo con mi familia hacemos todo el trabajo... por eso no puedo ir a las corridas* [de la Feria]”. Como pago a la dedicación y los sacrificios que realiza toda su familia, don Felipe asegura que “*desde que lo hacemos no nos enfermado ninguno en casa, así... nos protege bien* [el] *santo Ts’uul a mi familia*”.

La característica de “vivo” que le adjudican a don Felipe los vecinos que cada año colaboran con él en la construcción de la imagen del *Ts’uul* con motivo de las fiestas de abril y noviembre se hace patente en diversos episodios que son narrados tanto por el propio protagonista como por muchos de los implicados en el complejo del Caballero de Fuego. El primero, que ya hemos referido, es el origen “sagrado” con que se vincula su elección como hacedor de la imagen, pues fue el propio numen quien se encargó de escogerlo para que desempeñara esta tarea de por vida. En consonancia con el carácter de destino “sagrado” que le otorga a su elección para convertirse en el constructor del *Ts’uul*, don Felipe asegura que, aunque desde que tenía ocho años vio a su padre en repetidas ocasiones confeccionar la imagen en el mismo solar donde ahora vive él con su familia, nunca se detuvo a aprender la forma en que realizaba el trabajo (“*yo no sé cómo lo aprendí, cuando falleció mi papá fue que ya lo sabía hacer... creo que por la magia del santo Ts’uul yo aprendí la forma que se hace*”, me asegura don Felipe, mientras su hermano y ayudante asiente levemente con un movimiento de su cabeza). Es más, según sus propias palabras, en ese tiempo ni siquiera creía del todo en los poderes que se le adjudicaban al numen. En la actualidad, sin embargo, está situación ha cambiado drásticamente, hasta el punto de convertirse en una de las

personas más devotas al Caballero de Fuego que hay en Nunkiní, tanto de palabra como de obra.⁵⁹

“Yo tengo mucha fe ahorita. Como le digo a mi mamá: desde que empecé el trabajo estoy creyendo tus pláticas [sobre el milagro del Caballero]. Porque de antes era más jovencito yo y casi no lo creo lo que dicen mis papás. Antes de que yo empiece amarrar no lo creía... Antes lo amarra mi finado papá pero yo no paré a ver cómo se hace, estoy pequeño, puro correr y jugar hago. Cuando él ya murió, tengo en mi idea ya cómo es que lo voy a hacer. Cuando duermo todo eso pienso: cómo es que lo tengo que hacer [para construir la imagen]”.

Vemos así como don Felipe fue experimentando un proceso de transformación personal: de ser un joven normal, más preocupado por la diversión que por la devoción al *Ts’uul*, pasó a convertirse en uno de los pilares de la tradición local en lo que toca a las celebraciones de esta figura, pues gracias a sus conocimientos y dedicación ésta se mantiene viva en la actualidad.

En este último testimonio se vislumbra además otro detalle que resulta clave a la hora de comprender a la figura del hacedor del Caballero de Fuego. Así, constatamos como la cercanía que mantiene don Felipe con el numen le ha permitido adquirir ciertos “poderes” especiales que suelen estar restringidos a los especialistas rituales que fungen como intermediarios entre los humanos y los diferentes personajes sagrados (los *h-meeno’ob*). Me estoy refiriendo a la capacidad contrastada que tiene esta persona para percibir mensajes de carácter “sobrenatural”, tanto en el transcurso de sus sueños como durante la vigilia. Mensajes que además están encaminados siempre a facilitarle el proceso de construcción de la imagen. Acabamos de ver, por ejemplo, como fue durante sus sueños como don Felipe aprendió las técnicas que debería seguir para poder “amarrar” el cuerpo del Caballero de Fuego de forma correcta.

Lo anterior significa que aprendió “el trabajo” de forma mágica, sin haber prestado atención a la forma en que su padre lo realizaba antes que él. Pero las capacidades perceptivas del constructor no se detuvieron aquí. Un momento

⁵⁹ A pesar de la situación de precariedad en que suele vivir la familia Naal, pues sus cabezas de familia tienen como principal ocupación el cultivo de milpa y algún sembradío de riego, cada año todos sus miembros se vuelcan y colaboran de forma conjunta en los trabajos necesarios para sacar adelante la celebración del *Ts’uulli k’áak*. Lo anterior les implica, dependiendo cada año en función de las colaboraciones que reciban, una rígida planificación de su economía para poder hacer frente a los desembolsos que tienen que afrontar y cinco jornadas completas de duro trabajo que les impiden disfrutar de las actividades lúdicas que tienen lugar en la plaza durante esos días, tales como las tardeadas, las corridas o la vaquería.

especialmente propicio para que don Felipe perciba estos mensajes de ayuda desde distintos ámbitos resultan las semanas previas a la construcción del *Ts'uuul*, cuando debe comenzar a recorrer los montes aledaños a la comunidad en busca de un árbol del que obtener la horqueta de madera que utilizará como el esqueleto de la imagen. Esta tarea no está exenta de dificultades pues a la creciente deforestación del entorno natural local, motivada por la fuerte presión demográfica que hay sobre la tierra, hay que aunar el hecho de que la mayoría de las maderas de los árboles locales no resultan apropiadas para los fines que se persiguen.⁶⁰ Además, la horqueta que habrá que seleccionar tendrá que poseer las medidas que se ajusten a las grandes pero equilibradas dimensiones con que se ha de dotar la anatomía del *Ts'uulli k'áak*. Como veremos, ante la dificultad de hallar una madera que cumpla con los requisitos que la permitan cumplir a cabalidad con la importante función ritual que se la reserva, el propio don Felipe echará mano de su “poder” y recibirá un llamado “sobrenatural” que resolverá el conflicto. Éste se presentará durante el transcurso de sus sueños (cómo vimos que ocurrió cuando aprendió a “amarrar” la imagen): “*así lo busco yo: donde lo sueño allá voy a buscarlo*”; o bien durante la vigilia, mientras se encuentra recorriendo la foresta en busca del árbol que le ofrezca lo que necesita. Al respecto de estas dos vías para recibir indicaciones sobre dónde encontrar lo que busca, seguidamente ofrezco sendos ejemplos narrativos que fueron referidos públicamente por don Felipe Naal con motivo de la reunión de devotos que se da en su solar y en el de la familia Haas, el día señalado para llevar a cabo el amarre de la imagen del Caballero de Fuego. Posteriormente trataré de fijar sus puntos relevantes respecto a lo que revelan sobre los “poderes” de su hacedor y la información que puedan revelar en relación con la figura del *Ts'uulli k'áak*.

La primera narración se trata más bien de un testimonio, pues no refiere un episodio concreto sino que da cuenta de una situación de carácter general. Se centra en

⁶⁰Al respecto, los más veteranos participantes en la construcción del *Ts'uuul* explican que la madera más apreciada para elaborar el esqueleto de la imagen es la que procede del árbol que denominan *xcanlol*, aunque también la del *chimay* o el *xkitinché* son válidas, porque “*no se astilla cuando explota, aguanta bastante y sólo [se] quiebra un poco*”. El resto de maderas que proporcionan los árboles locales no son válidas porque “*cuando revienta el Caballero salen sus astillas y pueden lastimar a uno*”. Atrás han quedado los tiempos prehispánicos en los que para fabricar dioses los mayas empleaba únicamente la madera proveniente del árbol del cedro (kuché en maya, literalmente: “madera divina”, empleada para “menesteres religiosos” (Thompson, 2006: 238-239). Fray Diego de Landa afirmaba al respecto que cuando los *chacs* daban su permiso a los mayas para “hacer ídolos de palo”, éstos acudían al monte “por la madera que siempre era de cedro”, en la cual elaboraban sus imágenes (1978: 101-102). Al respecto, en época mucho más reciente, Mendelson recogió un testimonio acerca del mito de creación de Maximón en el que se afirmaba que “el cedro es santo y por eso es que todos los santos están hechos de cedro” (1965: 132). Llama la atención que, a pesar de ser tenido por santo, el Maximón no fue finalmente construido de cedro, sino con la madera procedente de otro árbol (árbol que según los mitos de origen referidos por el mismo autor no queda del todo claro si era un *tzejtel* o un *kalsha'um*).

la forma como don Felipe explica que gracias a sus sueños él no tiene necesidad de ir a buscar a tientas la materia prima que necesita para construir el cuerpo del *Ts'úul*, sino que una vez que sueña con espacios del monte que él conoce, al despertar recuerda lo que ha visto y el lugar preciso donde lo vio, y ya cuando acude a ese lugar halla aquello que vio en su sueño de la misma forma en que lo presenció:

“Yo así lo digo: cuando un día voy a buscar el palo del Caballero no estoy andando a buscarlo así no más. Cuando acuesto en mi hamaca cierro los ojos y como allá en el sueño ando mucho de batida [cazando venados], yo donde ando veo lo que me interesa. Cuando levanto, cualquier cosa, sé dónde está. Primero lo sueño dónde está, clarito lo veo... donde lo sueño allí voy y allá está”.

Lo que denota esta cita es que los sueños constituyen para el hacedor del *Ts'úul* meras extensiones de su vida cotidiana que le permiten desdoblarse en dos: mientras una parte de su persona descansa echada sobre la hamaca, la otra puede salir y reconocer el entorno. Y es que, de lo expuesto por el informante se desprende que mientras la parte carnal y visible de su cuerpo duerme, otra parte distinta de su ser, invisible e intangible, abandona la primera para ir a recorrer las selvas que circunvalan la comunidad (en el caso concreto de la cita, para ir a cazar venados). Esta duplicidad del individuo serviría para explicar que al despertarse, don Felipe tenga plena conciencia de los lugares que visitó mientras dormía y de las cosas que vio en ellos. Otro detalle a destacar es que el paisaje natural que circunda a los hombres es siempre el mismo, se mantiene inmutable al pasar del sueño a la vigilia, pues los espacios visitados por nuestro protagonista mientras duerme conservan todos sus componentes cuando regresa a ellos estando despierto. Lo anterior le permite a don Felipe identificar con precisión el lugar exacto al que acudir a buscar una horqueta si la noche anterior, en su sueño, tuvo la fortuna de pasar ante un árbol cuyas ramificaciones tenían las características deseadas para la manufactura de la imagen del Caballero de Fuego. En conclusión: el medio natural se mantiene inalterable siempre, lo que cambia son las vías que utiliza el individuo para recorrerlo, ya que puede hacerlo en vigilia o mientras dormita.

En relación con el poder que detenta don Felipe para desdoblarse y realizar excursiones por la selva estando dormido, pareciera que nos encontráramos ante una reminiscencia de las creencias, presentes todavía entre algunas etnias mayances y

poblaciones amerindias de Mesoamérica,⁶¹ que apuntan la posibilidad de que alguno de los componentes anímicos que conforman a las personas puedan abandonar, temporalmente y durante el sueño, su almacén de carne y hueso para ir a recorrer libremente diferentes espacios, reintegrándose a la parte material-carnal del individuo una vez que éste abandona el estado de somnolencia.⁶² Sin embargo, lo interesante para nuestro caso particular es que entre los mayas yucatecos este tipo de creencias se encuentran hoy prácticamente extintas⁶³ al verse sustituidas desde la época colonial por el discurso evangelizador que les inculcó “que el hombre está formado únicamente por dos partes diferentes”: un cuerpo carnal y un alma invisible e intangible (Gutiérrez, 2000: 88). En consecuencia, el caso que acabamos de referir, sin ser del todo explícito respecto a sí lo que abandona el cuerpo de don Felipe es o no una entidad anímica, se nos muestra como algo casi excepcional a nivel de la península de Yucatán.⁶⁴ A pesar del indudable interés que posee el tema del concepto de persona y las entidades anímicas que lo conforman, lo apartado que se encuentra del objeto principal del presente estudio me obliga por el momento a dejarlo estacionado, con la seguridad de que futuras pesquisas nos llevarán a retomarlo en toda su complejidad.

Antes de cerrar los comentarios en relación a este último testimonio, baste por el momento agregar que las dos entidades sagradas que nos han ocupado, el santo patrón y el Caballero de Fuego, comparten la característica de ser las únicas entidades sagradas

⁶¹ Al respecto contamos con un amplio *corpus* de estudios de corte antropológico abocados al estudio del heterogéneo universo de los componentes anímicos de los indígenas mesoamericanos. Centrados en grupos mayances destacan especialmente los trabajos de Pedro Pitarch sobre las almas de los tzeltales de Cancun (1996 y 2011), los de C. Guiteras Holmes (1996) y William Holland (1989) sobre los tzotziles de San Pedro Chenalhó y, de carácter global, los de Mario Ruz (2002b y 2002c). Para otras etnias no mayances remito a los trabajos de López Austin sobre los náhuatl (1990 y 1996) y a los de Jacques Galinier sobre el grupo otomí (1990 y 2009).

⁶² Y no sólo durante el sueño, para los mayas el abandono del cuerpo por parte de las entidades anímicas puede darse “en momentos de excitación intensa tales como el orgasmo, un susto o la embriaguez”. También la pérdida “pueda deberse a un castigo divino, lo que acarrea enfermedad y, de no repararse el daño, la muerte” (Ruz, 2002b: 337-344).

⁶³ El diccionario maya-español colonial *Calepino de Motul* (1995) deja entrever que antes del contacto con los frailes y sacerdotes católicos, los mayas asentados en la Península creían que el cuerpo estaba integrado por varias entidades anímicas, de ahí la existencia de conceptos como *ool* (“corazón formal, ánimo”, en contraste con *puczikal* que es el “corazón material”), *ik* (“espíritu”), *pixán* (“alma”) o *kinam* (“energía”) (Bourdin, 2008: 9). De todos estos, en Nunkiní únicamente utilizan el término *pixán* para hacer referencia al “alma” o “espíritu” que abandona el cuerpo tras la muerte.

⁶⁴ Digo “casi” porque Manuel Gutiérrez apunta que: “para los mayas [yucatecos] actuales, expresamente católicos, cada hombre, cada cuerpo, tiene dos espíritus: uno a la derecha y otro a la izquierda, el bueno y el malo [respectivamente]”, siendo este segundo el que “cada noche abandona el cuerpo” (2000: 90-91). Por su parte, algunos *h-meen* durante su aprendizaje deben librar una “lucha contra la sombra” (*oochel*), lo que se entiende como una lucha contra “el lado oscuro de sí mismo que intenta convencerlo para que use los poderes y conocimientos adquiridos en beneficio propio y no del comunal” (Quintal, 2003a: 290) y evitar así convertirse en *jpulya’aj* (hechicero) o en *jwday* (“los que se transforman en animal para hacer maldades). Para un análisis detallado del concepto de persona presente y pasado entre los mayas yucatecos véase (Bourdin, 2008).

que poseen, utilizando los términos de Pedro Pitarch (2011), un “alma-espíritu” que habita en el interior de su “cuerpo-presencia”; aunque en el caso del segundo esto sólo acontece durante ocho días al año.⁶⁵ Ambos númenes comparten el “poder” (o “milagro”, como dirían en Nunkiní) que les permite que su parte espiritual pueda abandonar ocasionalmente su cuerpo material para, de esa forma, ir a recorrer los caminos de la población. La mayoría de los amigos e informantes con los que he conversado al respecto aseguran que los humanos no disponen de esa cualidad, pues nuestra alma permanece siempre encerrada en el interior del cuerpo, concretamente en el corazón o, en menor medida, en la cabeza. De esa forma, la posibilidad de que el cuerpo y el alma se separen, aunque sea momentáneamente, se considera un atributo casi exclusivo de las dos entidades sagradas que nos ocupan. Esto no hace sino reforzar la imagen “poderosa” que posee don Felipe entre sus vecinos, pues también él es capaz de desdoblarse mientras duerme, como solamente son capaces de hacerlo los dos “santos” a los que nos hemos referido y los *h-meeno’ob*,⁶⁶ para salir en busca de las maderas y bejucos que necesitará para poder “amarrar” adecuadamente la imagen del Caballero de Fuego.

Pero no sólo en el mundo onírico demuestra el hacedor de la imagen del *Ts’uul* sus poderes traducidos en extraordinarias capacidades sensoriales. También a plena luz del día, estando en un estado de plena vigilia, y recorriendo las veredas más recónditas que se adentran en la foresta que circunda a la comunidad, don Felipe es capaz de percibir avisos de carácter “sobrenatural” que tienen por objeto señalarle los lugares donde podrá encontrar las maderas más adecuadas para fabricar la imagen del *Ts’uulli*

⁶⁵ Por el contrario, las otras entidades de carácter sagrado que no hemos mencionado aquí pero que también conforman el “panteón” local, esto es los “Dueños” de raigambre indígena (*Balamo’ob*, *Aluxo’ob*, *Yumtzilo’ob*, etc.), se distinguen de san Diego y del *Ts’uulli k’áak* en que únicamente están conformados por “*puro viento*”, o lo que es lo mismo: son alma-espíritu, lo que les hace ser invisibles para la gran mayoría de los mortales. Sin excepción, todos estos “Dueños” de la naturaleza carecen de una representación física o material (e incluso imaginaria, como en el caso de algunos “vientos”), o “cuerpo-presencia”, ante la cual los humanos puedan acudir a rendirles pleitesía.

⁶⁶ Tanto en Nunkiní como en el resto del área maya peninsular (Quintal, 2003a: 289-290), los especialistas rituales son capaces de viajar durante sus sueños a distintos lugares, tales como el interior de los cueros, las forestas que rodean sus comunidades o las cuevas, donde pueden entrar en comunicación con distintas entidades poderosas de origen nativo o hispano. Durante estos “viajes” oníricos, y gracias a la interacción que mantiene en ellos con los “Dueños”, el *h-meen* encontrará su *sáastún* o “piedra transparente” (símbolo de su poder y de su destino divino), obtendrá sus conocimientos terapéuticos y aprenderá los distintos rezos que le permitirán curar a sus pacientes (Gutiérrez, 1992a: 436). Durante sus sueños también reciben visitas y mantienen conversaciones con los espíritus de especialistas rituales ya fallecidos (siempre tenidos como más poderosos que los del presente), quienes les aconsejan y auxilian antes de acometer una curación especialmente complicada o peligrosa. Para ampliar la información sobre el importante papel que desempeñan los sueños en la iniciación y durante el resto de la vida “profesional” de los “chamanes” de las etnias mayances véase el completo estudio de Mercedes de la Garza *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya* (1990).

k'áak.⁶⁷ Así lo acreditan varios relatos en los que el mismo refiere como, estando caminando por la selva pocos días antes de la fecha en que debía comenzar a amarrar el cuerpo del Caballero de Fuego, pudo escuchar voces que le hablaban para advertirle acerca del lugar al que debería encaminar sus pasos para encontrar aquello que estaba tratando de encontrar. Una tarde-noche de noviembre del 2009, sentado sobre una gastadísima hamaca que colgaba del techo de guano que abriga la única estancia de su vivienda, don Felipe me contaba, mientras su madre, esposa y tres de sus hijos le observaban en silencio sentados sobre banquillos de madera, uno de estos episodios sucedido hacía cosa de 5 años:

“Una vez, leti, le digo a mi esposa: voy a buscar la madera para el cuerpo del Caballero porque todavía no la tengo, le digo. Ya es tarde, me dice, las 4 de la tarde. Es para amarrarlo al día siguiente. Para que oculte el sol menos de dos horas. Y me dice mi esposa: quiero venir contigo, a ver cómo se busca. Y estoy yendo en el camino con el triciclo, está mi señora en el triciclo. Ya crucé una veredita y me paré. Parece que me hablaron en ese lugar para que pare, pero sólo yo escucho. Mi esposa me dice: nadie habló. Yo crucé donde está la veredita y me paré con el triciclo y digo: voy a ver si está aquí, sino está aquí vamos en otro rumbo. Cuando doblamos de la veredita directamente, así, allí estoy viendo a 10 metros del camino donde estoy yendo encontré la horqueta. Allá la encontré. Si no me hablan yo no me paro en ese lugar. Allá de donde me hablaron, justo allá encontré la horqueta bonita para su cuerpo”.

Este relato muestra cómo don Felipe recibe una ayuda, que sin ser identificada su procedencia, resulta de capital importancia para que pueda cumplir con su cometido. Como bien refiere el narrador, se encontraba en una situación límite, pues al día siguiente debía comenzar a construir la imagen y todavía no lograba encontrar la horqueta que emplearía como su esqueleto. En este contexto, don Felipe recibió un aviso en forma de una voz que sólo él escucho, indicándole el lugar donde iba a encontrar la preciada horqueta. Tras evitar darme una respuesta concreta después de mucho insistirle para que me dijera quién pensaba él que le había hablado, y animado por las opiniones coincidentes que ofrecían sus familiares en relación a que había sido el

⁶⁷ También en Guatemala, ciertas especialistas de la salud como las comadronas aseguran poseer la capacidad de recibir mensajes del santo Maximón durante sus sueños o a través de las piedras que utilizan para diagnosticar, a través de los cuales el numen las ayuda a llevar a cabo sus curaciones (Petrich, 2006: 246-247).

propio *Ts'uulli k'áak* quien le había ayudado, don Felipe aceptó que: “*pienso que el santo Ts'uul fue que habló para ayudar a que encuentre esa madera y que haga su cuerpo. Sino lo busco, ¿cómo lo vamos a hacer para el otro día? Gracias que dio su ayuda se pudo hacer el trabajo bien*”. Conversando sobre este mismo sucedido con varios miembros de la sociedad del Caballero de Fuego, ninguno de ellos puso en duda que, efectivamente, fue el propio “santo” quien prestó su ayuda al constructor de la imagen para que éste “*pudiera hacer el trabajo de amarrar el cuerpo del Ts'uulito*”. Tras comentar el sucedido uno de los presentes volvió a referirse a don Felipe como una persona que goza de ciertos “poderes”, emanados de sus responsabilidades durante el ritual de construcción y celebración del Caballero, y volvió a calificarle como un “vivo”; a continuación añadió que ninguna persona conocida ha escuchado la voz del *Ts'uulli k'áak*: “*no más alguno que dice que lo tiene visto... pero eso no más porque le va a recordar que tiene que pagar lo que tienen prometido*”. Consecuentemente, la narración de este último sucedido y, sobre todo, la forma en que los vecinos de Nunikiní lo interpretan, nos sirve para ilustrar una vez más la naturaleza extraordinaria y poderosa que otorga a don Felipe su cercanía con el santo *Ts'uul* y los compromisos que asume hacia su figura; lo que al mismo tiempo remite al reconocimiento popular del carácter sagrado y milagroso de éste personaje.

El último relato que voy a ofrecer en relación con el hacedor del *Ts'uul* también está relacionado con un episodio que remite a la búsqueda de la horqueta de madera que se utiliza para confeccionar el cuerpo de la imagen del Caballero de Fuego. Sin embargo, en este caso se ponen de manifiesto nuevas variables del complejo nexo que une a don Felipe con el numen, vinculadas con la defensa de cierto precepto moral tenido como positivo y representativo del tipo de relación que han de observar los humanos hacia las entidades sagradas. Asimismo, volverán a surgir en el relato destellos de las cualidades extraordinarias que atesora el hacedor para percibir mensajes procedentes de ámbitos supra-terrenales, y se mostrará el carácter selectivo del que hace gala el *Ts'uul* cuando de seleccionar la madera que fungirá de su esqueleto y a la persona que se encargará de recolectarla se trata. La siguiente historia fue recopilada en noviembre del 2009, una vez hubo finalizado la construcción del *Ts'uulli k'áak*; fue narrada por don Felipe, una vez que todos los que colaboraron en los trabajos se encontraban ya descansando tras haber degustado sus respectivas raciones de relleno negro.

“Me pasó una vez, leti, me trajieron (sic.) la horqueta así para el cuerpo. Me trajeron uno por un vecino pero está grandecito, es igualito como el que traigo pero en la forma de donde va su cabeza [del Caballero] está cortito así y no sirve. Le dije que no sirve, y pensé yo: «no voy a despreciar la persona que trajo porque creo que con su voluntad está ofreciendo esto». Así quedó. Cuando amaneció me fue en el monte, ya me bañé, voy a buscar el bejuco para el Caballero. Sólo bejuco voy a traer, al fin que ya me trajieron (sic.) la horqueta...ya no voy a buscar, es un oro de tiempo le digo. Ya estaba, y veo que no hach⁶⁸ sirve pero como ya lo trajieron (sic.) no tengo que despreciarlo. Entonces ya tengo el bejuco así y que estoy viniendo. Escuchó: “tzei tal-he”, me dicen; “tzei tal he”, me dicen así. Me quité esa cosa y me volteeé a ver quién habló, [pero] no hay quien. Yo no estoy conforme. «¿Quieres venir conmigo?», en maya me decía. Y bajé esa carga que tengo y le empecé a buscarlo así: nadie (“nadie”, repiten varios de los presentes que escuchaban atentamente la historia), nadie. Mire a los cuatro metros donde escuche el ruido donde me hablaron y vi donde estaba la horqueta esa. Salió así, bien formadito. Solito está parado la madera allá. No está cortado, está vivo, todavía era mata de xcanlol que dicen, pero es la forma perfecta para el Caballero, lo más bonito. Tengo en mi mente ¿Quién más habló? Él me hablo que quiere venir, porque eso que ya acepté no servía. Aunque me trajieron [la otra madera] creo que es su voluntad. Cuando llegué aquí en el pueblo salí en la plaza y escuché al señor que me trajo [la madera]: dice que está hablando, diciendo en la calle que el trajo el cuerpo del Caballero. Y pensé que no era su voluntad [del Caballero] que está predicando así que él lo trajo. Eso pienso yo: no quiere el Caballero que agarre lo de ese señor que está andando y criticando, dice cómo él buscó, todo lo que hace está presumiendo. Por eso yo por mi parte estoy en mi idea que el Caballero tiene mucho milagro. Por eso que la horqueta que usé fue la que me habló, la otra no sirvió, no la agarré. Le dije a ese señor que no, porque [la suya] tenía un poco de defecto y no servía para eso. Y le platiqué como que esa cosa de despreciar ese palo, no por mi idea de yo: yo acepté para hacerlo con ese, pero el Caballero no lo quería”.

⁶⁸ “Hach”, es una partícula para enfatizar muy empleada por los mayahablantes, incluso cuando hablan el español, que se traduce como “muy”.



10. Don Álvaro contempla varias horquetas que le han sido entregadas por vecinos y familiares para ser utilizadas como el esqueleto del *Ts'uulli k'áak*. Al final, sólo una de ellas será la escogida.



11. La función de la horqueta es prioritaria, pues sobre ella se elabora todo el cuerpo del Caballero de Fuego.

Como había anunciado en un principio, este relato resulta especialmente jugoso en lo que a los detalles se refiere si lo comparamos con los anteriores, pues en él se esbozan un buen puñado de cuestiones que nos permiten continuar profundizando en la figura del *Ts'uulli k'áak*. En primer lugar, llama poderosamente la atención la forma en que el numen expresa claramente su voluntad respecto utilizando como intermediario, como no podía ser de otra forma, a la persona que asume desde hace varias décadas la coordinación de su manufactura. Una vez más, caminado por los montes de Nunkiní, don Felipe recibe un llamado en forma de una voz anónima que le interpela para que cambie la dirección de sus pasos y se dirija hacia un lugar que le marca el propio llamado. Una vez que hubo arribado a ese punto descubrió un árbol de *xcanlol*⁶⁹ de ramificaciones perfectas, del cual pudo extraer una horqueta que poseía las medidas exactas para la correcta construcción de la figura del Caballero de Fuego.⁷⁰ Lo anterior

⁶⁹ Las grandes fluorescencias de color amarillo que produce el árbol conocido en maya como *xcanlol* (*Senna racemosa Leguminosae*) son empleadas comúnmente, además de como remedio contra diversos padecimientos, para decorar los altares domésticos, así como las tumbas y osarios con motivo de las celebraciones que en honor de los difuntos se celebran durante todo el mes de noviembre.

⁷⁰ En este punto es interesante retomar la comparación con el santo conocido como Maximón que existe en la población tzutujil de Santiago Atitlán. En uno de los mitos de origen de este personaje ocurre algo similar a lo que experimentó don Felipe en nuestro relato, pues cuando los hombres estaban buscando por los montes el árbol del que extraerían la madera con la que construirían el cuerpo de

vuelve a incidir sobre lo complicado que resulta el proceso cíclico de salir en busca de las materias primas imprescindibles para que don Felipe pueda llevar a cabo su cometido. El éxito de la misión no sólo depende de la pericia que tenga el hombre a la hora de moverse por las selvas o de los bastos conocimientos del entorno que pueda atesorar. Hemos visto como la capacidad o el poder que tiene para captar mensajes de naturaleza sobrenatural le resultan de gran relevancia para poder alcanzar el éxito en su misión de confeccionar la imagen del santo, y con ello permitir que la comunidad pueda ser capaz de cumplir cada año con su promesa de “sacrificar” un *ts’uul* en su plaza central el día que celebra la fiesta grande de su santo patrón. La repercusión que tiene la figura de don Felipe en el marco de estas celebraciones queda sobradamente probada en estos relatos en vista del importante papel que desempeña en todas las etapas del proceso constructivo del Caballero de Fuego. Como destacan y nos recuerdan las narraciones ofrecidas hasta aquí, no bastará únicamente con aprender el proceso de fabricación de la efigie del “santo *Ts’uul*” y reproducirlo si previamente no se fue escogido por aquel para desempeñar dicha tarea; sólo mediante esa vía la persona puede estar segura de que contará con la milagrosa ayuda del *Ts’uulli k’áak* a la hora de afrontar y sortear los obstáculos que se le presentarán durante el proceso.⁷¹

Otro detalle importante de esta última narración es el énfasis que a lo largo de ella se hace sobre el hecho de que el *Ts’uul* rechaza la primera horqueta que le había sido entregada a su constructor por parte de un vecino de la localidad. Lo anterior se explica, además de por la posibilidad de que la obtención y selección de los materiales

Maximón, una mata de *tzejtel* o de *kalsha’um* les habló y les reveló que ella sería la apropiada para tal fin (M. Mendelson, 1965: 133 y 193). No olvidemos, sin embargo, la gran diferencia que existe entre estos dos personajes: en el caso de Maximón ese pedazo de madera sirvió para confeccionar el que todavía en la actualidad es el esqueleto del santo que se arma y desarma, mientras que el cuerpo del *Ts’uulli k’áak* se destruye por completo en cada celebración y ha de volver a construirse nuevamente para la siguiente.

⁷¹ Por seguir ahondando en la analogía que venimos realizando entre los especialistas rituales y la figura del hacedor del Caballero de Fuego, volvemos a constatar como para que éste último pueda desempeñarse como tal también está presente un cierto carácter de “destino” (como se dice en Nunkiní respecto a aquellas personas que se convierten en *h-meen*: “*es su destino de ellos*”), pues fue escogido por el propio numen para realizar su cometido. Amén de lo ello, también está en posesión de un “don” con origen “sagrado” o “divino” (pues proviene directamente del numen) que le permite comunicarse con determinadas fuerzas sobrenaturales que le facilitan acometer con éxito su trascendental cometido. Por ejemplarizar lo dicho respecto a los especialistas rituales de mayas, valga como ejemplo apuntar que entre los tzotziles de Zinacantán y de San Pedro Chenalhó (Chiapas), los choles de Tumbalá y los quichés de Guatemala, quienes ejercen como especialistas rituales habrán recibido previamente un llamado directo en sueños por parte de algún santo u otra divinidad (De la Garza, 1990: 198-202). Incluso el santo Maximón se erige como “Dios de los brujos y curanderos”, siendo él el encargado de llamar a los hombres para que se conviertan en *ajkun*, provocándoles locura o muerte si declinan aceptar su destino (De la Garza, *op. cit.*: 201; Mendelson, 1965: 122-123). Entre los mayas peninsulares, Mario Ruz también ha destacado el carácter de “destino” que poseen aquellos individuos que reciben el “llamado” para desempeñarse como especialistas rituales en sus poblaciones (Ruz, 2000: 107-109).

para construir la imagen corresponda exclusivamente a don Felipe, por la mala actitud de la que hizo gala el donador de la madera una vez que la hubo entregado. Así, el narrador del relato subraya explícitamente como al numen le desagradó sobre manera el comportamiento soberbio y presumido del que hizo gala en público esta persona por el mero hecho de haber ofrendado una parte del cuerpo del Caballero de Fuego, lo que explica que éste optara por penalizarle rechazándolo. De esta forma, esa persona se quedó sin sustento para mantener su comportamiento engreído ante el resto de sus vecinos y familiares, amén de tener que someterse al escarnio de tener que desdecirse de todo lo que ya había contado respecto a que él había sido quien buscó y consiguió el cuerpo que luciría el “santo” durante las fiestas. Además, buscando enfatizar la forma negativa en que obró esta persona, en la narración se añade que la horqueta entregada no reunía las medidas idóneas para convertirse en el esqueleto de la imagen, y que si fue aceptada por don Felipe fue para que el donante pudiera dar cumplimiento a su promesa, y como una muestra de la generosidad de aquel. Lo anterior convierte aún más en inexcusable que el vecino que entregó esa madera imperfecta estuviese regodeándose públicamente de su trabajo. Finalmente, también es importante hacer notar que el “enfado” del *Ts’uul* se origina en la difusión que la persona dio al cumplimiento de su promesa. Como ya vimos, las promesas individuales son una especie de contratos que establecen los hombres con los “santos”, mediante los cuales los primeros tratan de obtener la ayuda de los segundos, comprometiéndose a devolvérsela o a propiciarla a través de la entrega de algo, que va desde una amplia gama de bienes (desde animales hasta maíz, pasando por todo tipo de insumos) hasta el desempeño de trabajos personales en cualquiera de las sociedades que se encargan de engalanar sus festejos. Las promesas son compromisos de obligado cumplimiento para quienes las formulan, estando su incumplimiento (tanto voluntario como involuntario) en el origen de diversos padecimientos y accidentes de gravedad variada, los cuales son tenidos como “castigos” o recordatorios de origen divino hacia el deudor. Ante esto, la observancia de lo que se le prometió al numen cuando fue requerida su ayuda se vuelve un asunto cotidiano pero de vital importancia para que la vida del solicitante siga fluyendo con normalidad y alejada de imprevistos que pueden llegar a ser fatales. Por ello, no es moralmente aceptable que alguien alardee en público de lo que entregó a tal o cual santo en pago a una promesa, pues lo anterior constituye una obligación que fue asumida libremente por esa persona desde el momento en que se decidió a solicitar el auxilio de la divinidad. Dicho de otra forma: carece de sentido presumir de que se ha cumplido con algo que es

visto como un deber personal hacia una entidad sagrada que te prestó su ayuda cuando se la solicitaste. En otro nivel de significado, regodearse abiertamente del cumplimiento de una promesa implica hacer ostentación de una posición ventajosa en una sociedad que tradicionalmente aprecia el mantenimiento de un cierto grado de igualdad entre sus integrantes. Por todo esto, y en castigo a su exceso de presunción, el “santo *Ts’uul*” optó por no aceptar la ofrenda que le realizó un vecino que se mostró más preocupado porque todo el pueblo supiera que él había sido quien ofrendo ese año el cuerpo del Caballero de Fuego que por hallar una horqueta que de verdad tuviera las medidas adecuadas para ser utilizada en tan importante cometido. Finalmente, según hace saber el narrador durante el relato, en este sucedido se encuentra oculto el “milagro” (es decir, el poder) del *Ts’uulli k’áak*, quien se “apareció” mágicamente bajo la forma de una voz a su hacedor para guiarle hacia el preciso lugar en donde pudo localizar la madera que emplearía para construir su cuerpo permitiéndole, de esa forma, desechar la que ya le había sido entregada por el vecino que quebrantó un precepto moral tan básico como el de la humildad, y consumir su lección ejemplarizante. De esta forma, mediante el ejemplo concreto al que se alude en el último relato, el personaje sagrado del Caballero de Fuego cumple a la perfección con la función de re-orientar el comportamiento social de sus fieles, alejándoles de conductas tenidas por negativas o amorales.⁷²

Para cerrar este apartado acerca de la importancia que tiene la figura del constructor del *Ts’uul* en el complejo ceremonial de este santo, es imprescindible señalar que la vinculación que une de forma especial a don Felipe Naal con el numen parece extenderse hacia otros miembros de la familia Naal, especialmente hacia su madre. Recordemos brevemente que doña Modesta, la madre de don Felipe, es una rezadora muy reconocida en todo Nunkiní y a la que muchos de sus vecinos recurren durante el año para que haga las veces de intermediaria entre ellos y el Caballero de Fuego. A ella le relatan con detalle cuáles son sus problemas, a ella le solicitan que “le pida” al *Ts’uul* en su nombre, y a ella le harán entrega de las promesas que se comprometieron a entregar a cambio del “milagro” del Caballero (“*para que lo diga en su rezo que ya cumplimos lo que tenemos dicho*”). De igual forma, cuando algún vecino

⁷² En este caso estaríamos ante lo que Gutiérrez Estévez (1984) considera una de las competencias más reconocidas por parte de los propios fieles en relación a los personajes sagrados: precisamente la que remite a su papel de “re-orientación” y “re-socialización” de los individuos (la otra sería la que refiere a la misión de estos personajes como “donadores” ilimitados de bienes y favores). Según el mismo autor, esta función se podría presentar como un modelo resumido de la siguiente forma: “las creencias religiosas, cuya veracidad está garantizada por los personajes sagrados, proporcionan las bases del orden moral necesario para el funcionamiento de la sociedad” (1984: 166).

tenga a un familiar muy enfermo acudirá a pedirle a doña Modesta que le regale algún pedazo de ropa quemada del numen, ante la cual habrá rezado primero, depositándola en su altar doméstico, implorando al *Ts'ulli k'áak* que preste su ayuda a la persona que se lo requiere (*“viene la gente por enfermedad a que le den un pedazo de ropa que doña Modesta reza en la casa y entrega para ellos. Así se cura la gente y ya cada año llegan a la casa a traer algo en agradecimiento”*, me dice una de las hijas de don Mexi).

Además, cada año, justo cuando se termina de construir el Caballero de Fuego en el solar donde vive junto a sus dos hijos, doña Modesta se coloca ante la imagen para santiguarse varias veces ante ella y, con lágrimas de emoción en los ojos, dedicarle un rezo de bienvenida. Durante esta letanía, recitada partes en maya y otras en castellano, y en un tono de voz imperceptible, la madre de don Felipe me explica que: *“agradezco que está con nosotros, que estamos bien la familia para hacer el trabajo, que otro año nos da la salud para hacer [su fiesta]... le pido que ayude para que esté a su gusto, le doy gracias por su milagro, porque nos ayuda mucho a todos”*. Mientras reza de pie a muy pocos centímetros del muñeco, la anciana mantiene su cabeza inclinada en señal de reverencia durante casi todo el tiempo y sólo la levanta para santiguarse o para pasar por su cara y besar el primer paliacate que se colocó alrededor del cuello (a modo de corbatín) del ya presente y visible *Ts'ulli k'áak*.

Pero además de darle la bienvenida a su nueva y temporal existencia visible y tangible, este primer rezo que le dedica doña Modesta al Caballero de Fuego tiene como objetivo: *“llamar a su espíritu para que venga a meter en el cuerpo; ella lo llama, ya que acaba de cantar [el rezo] ya estuvo, ya está su pixán allá dentro”*. Durante el transcurso de este rezo doña Modesta utiliza para referirse al *Ts'uul* expresiones como *“Ki'ichkelem Yum”* (precioso Señor), *“Santo Yum”* (santo Señor) o *“Santo u Ts'ulli noj k'áak”* (santo Caballero del gran fuego), las cuales denotan el rango del Caballero, pues se reservan exclusivamente a aquellas entidades de carácter sagrado. Después de este primer rezo, al finalizar cada uno de los cuatro días de vida “material” que tiene la imagen tangible del numen, doña Modesta rezará ante el Caballero un rosario para, una vez concluido, pedirle por todas aquellas personas que acudieron a verla durante el día, bien para solicitarla que intercediera por ellos, bien para hacerla entrega de alguna ofrenda para el numen. Uno por uno, la rezadora irá recitando ante la imagen los nombres y apellidos de todas aquellas familias que fueron a visitarla para pedir su intercesión ante el numen o para efectuar el pago de una promesa. Finalmente, para concluir con el ciclo festivo, una semana después del “sacrificio” del *Ts'ulli k'áak* en

la plaza, la familia de Felipe Naal organiza en su solar una última celebración, esta vez “de Acción de Gracias”. Antes de iniciarse el gran ágape al que están invitados todos los vecinos que hubiesen colaborado durante las celebraciones de la semana anterior, doña Modesta volverá a “cantar” un rosario en honor al *Ts’uul* y, a su conclusión, volverá a enumerar nuevamente los nombres y apellidos de todas las personas que acudieron al solar para regalar algo o para ayudar a la familia Naal en los trabajos de la celebración, los cuales lleva escritos en una lista para evitar olvidos. Pedirá al Caballero de Fuego para que les brinde su protección durante el año, y concluirá dándole las gracias por haber consentido, un año más, que su familia lograra cumplir correctamente con su compromiso de celebrarlo (“*como es nuestra tradición desde hace cincuenta y un años que lo empezamos a hacer en este solar por el finado de mi papá*”, asienta lleno de orgullo su hijo menor), atendiendo la costumbre y la promesa comunitaria realizada ante san Diego.

Esta conexión de naturaleza sagrada (pues como vimos fue el “santo” quien escogió a su hacedor) que se da entre el numen y quien se encarga de “amarrarlo” todos los años se hace patente en diversos aspectos y momentos de los rituales que se le dedican al Caballero de Fuego durante los dos periodos ceremoniales que se le dedican al año en Nunikiní, los cuales describiremos en el siguiente epígrafe. Pero antes de concluir, conviene recapitular brevemente los aspectos que distinguen a don Felipe y ciertos miembros de su familia como una suerte “sacerdotes” o especialistas en el culto al *Ts’uulli k’áak*. En primer lugar está el carácter de “destino” sagrado y hereditario que se concede a la importante tarea que en la actualidad lleva a cabo don Felipe al “amarrar” la imagen (él asegura que da seguimiento a algo que ya hacía su padre, y asegura que “*mis hijos también están aprendiendo, me sigue siempre que voy a hacer el Caballero*”). A esto se suma el carácter mágico o extraordinario que se le adjudica al proceso de adquisición de los conocimientos necesarios para construir la imagen que experimento don Felipe, adjudicado al propio numen que fue quien le instruyó durante sus sueños (“*yo nunca lo había visto cómo lo amarra [mi papá] al Ts’uulito, así. Fue por su magia de él que yo lo aprendí la forma en que se hace*”). A su elección e instrucción por parte del mismísimo personaje sagrado se añaden sus particulares capacidades sensoriales que le permiten recibir ciertos mensajes importantes, durante el sueño o la vigilia, para el correcto desempeño de su misión ritual (recordemos las voces que escuchó caminando por el monte en busca de la horqueta que haría las veces del esqueleto de la imagen). Finalmente, el enorme sacrificio que supone para don Felipe y

sus familiares asumir el papel de coordinadores, y la responsabilidad de llevar a cabo en su domicilio uno de los dos periodos festivos que se le dedican al numen al completo, resulta fundamental para comprender la enorme trascendencia pública y el prestigio que en Nunkiní atesoran el cabeza de familia y su madre. Sólo de esa forma se explica que, sin contar con socios permanentes que aporten una cuota fija al inicio de la celebración y gracias a los aportes voluntarios que les hacen sus vecinos en forma de pago de promesas, una familia campesina y tan humilde como es la de los Naal logre sacar adelante una celebración que se prolonga por varios días, que supone cuantiosos gastos y una gran cantidad de trabajo.

CAPÍTULO 5. EL COMPLEJO CEREMONIAL DEDICADO AL CABALLERO DE FUEGO.

Celebraciones, rituales y devociones en honor al Ts'uulli k'áak.

Ya adelantamos que aunque los vecinos de Nunkiní solicitan su ayuda durante todo el año, es durante dos periodos distintos de cinco días al año cada uno cuando concentran todas las celebraciones colectivas que le dedican a este personaje poderoso, siempre dentro del marco de las festividades con las que la comunidad honra a su santo patrón. El primero de estos dos periodos transcurre durante “la Feria” que tiene lugar en la Semana de Pascua, mientras que el segundo tiene lugar en los días centrales del novenario o fiesta patronal que, como ya vimos, se desarrolla del 3 de noviembre al 2 de diciembre. En el transcurso de ambos ciclos festivos se reeditan cada año, con muy pocas variaciones, los rituales más importantes que conforman el complejo ceremonial del Caballero de Fuego, tales como la fabricación de la imagen del numen, una “procesión” que durante dos jornadas lleva por todas las viviendas y comercios de la población la representación del *Ts'uul* para pedir “limosna” con la que sufragar los gastos derivados de sus festejos o la “quema” de la imagen en la plaza del pueblo el día grande de las fiestas al concluir la procesión de san Diego, así como un buen número de ágapes públicos que ofrecen a sus socios y a cualquier vecino las “sociedades” que están a cargo de cada periodo ceremonial, con los cuales remarcen tanto el carácter festivo de estos dos lapsos de tiempo como la trascendencia del numen que se festeja en la comunidad.

Sin embargo, a pesar de que el *corpus* de rituales más significativos se escenifica de forma muy similar tanto en noviembre como en abril, las dos agrupaciones de devotos que se encargan de organizarlos y ponerlos en práctica funcionan de formas totalmente distintas. Este hecho se traduce en ciertas particularidades en la forma que adoptan las celebraciones dedicadas al Caballero de Fuego en cada periodo cronológico. Sobre las particularidades (y semejanzas) que adoptan cada una de las dos sociedades de devotos del *Ts'uul* que funcionan en Nunkiní a la hora de afrontar la organización de los

festejos y acometer su desarrollo, así como sobre los rituales específicos que caracterizan las celebraciones en honor al *Ts'uulli k'áak* durante los dos periodos del año en que se le festeja, versarán las siguientes páginas. Para comenzar creo conveniente caracterizar, exponiendo sus principales características, a estas dos agrupaciones de vecinos que asumen cada año la responsabilidad de sacar adelante todos los eventos que dan forma y contenido a la tradicional celebración del Caballero de Fuego en Nunkiní. A pesar de sus ostensibles diferencias, ambos grupos se erigen en sus respectivos periodos festivos en los garantes indiscutibles del cumplimiento apegado a la tradición de aquella promesa que hicieron los antiguos habitantes de la comunidad a san Diego de Alcalá, cuando su existencia se vio amenazada por la aparición de un brote de viruela negra, y que dio como resultado el nacimiento de una nueva entidad poderosa de carácter estrictamente local.

Funcionamiento de la primera festividad del año: la Feria del mes de abril.

Como ya mencioné, con motivo de la Feria que se realiza en honor al santo patrón de la comunidad durante la semana posterior a la Semana Santa, la familia Naal asume la responsabilidad de organizar, coordinar y llevar a cabo todos los actos que caracterizan el primer complejo ceremonial que se le dedica al *Ts'uulli k'áak* en el año. Cualquier vecino al que se le pregunte al respecto destacará el enorme sacrificio que realizan los integrantes de la mencionada familia durante las cinco jornadas que se prolongan las celebraciones del Caballero de Fuego. Esto es así porque, a diferencia de lo que acontece en el mes de noviembre, la “sociedad” de abril no funciona como tal, pues está integrada únicamente por miembros de la familia Naal y no por socios obligados a aportar una cuota obligatoria (en metálico y especies) además de su trabajo. De esta forma, los dos hermanos Naal y sus respectivas parentelas son los que asumen la mayor parte de los trabajos que se requieren para poder sacar adelante la fiesta y quienes, en caso de que las “limosnas” recibidas por la imagen no sean suficientes, absorben los costos que se derivan de ella.

Como parte de los preparativos, y como practican muchos gremios locales con el objetivo de reducir costos, la familia responsable de la celebración en el mes de abril cría en su solar (y con sus recursos) durante todo el año hasta una decena de pavos y gallinas con el objeto de que, al llegar el tiempo de la fiesta, puedan emplearlos en la elaboración de los guisos. De esta forma evitan tener que comprar los animales adultos cuando se acerca el mes de abril a un precio mucho más elevado. A pesar de lo dicho, y

como no se cansa de repetir el propio don Felipe Naal, su familia no afronta en solitario el esfuerzo titánico que supone la fiesta. Varios días antes de que comiencen los festejos y durante los cinco días en los que éstos se prolongan reciben el apoyo constante (pero irregular) de decenas de vecinos que se vieron beneficiados con el “milagro” del Caballero de Fuego y acuden a la residencia de los Naal, de *motu proprio*, para saldar las deudas que adquirieron cuando formularon sus promesas ante el numen (“*aquí no es por socios, aquí pura promesa recibimos de las gentes que han recibido la gracia del Ts’uul*”, explica el cabeza de familia). Pero no sólo, también llegan personas que buscan, mediante la entrega de ofrendas y de su propio trabajo, atraer hacia ellos y sus familias el poder benéfico del Caballero de Fuego. Consecuentemente, con varios días de antelación al miércoles en que inician los festejos en honor al *Ts’uulli k’áak* con el “amarre” de su cuerpo, al solar de la familia Naal comienzan a acercarse vecinos llegados desde todos los rumbos de Nunkiní para hacerle entrega a doña Modesta de uno o dos cuartillos de maíz, un pavo o una pava, una gallina o un gallo, y hasta de un marrano adulto; todos ellos con el deseo de congraciarse con el numen y, de paso, colaborar con la familia anfitriona de la fiesta para que puedan cumplir un año más con la tradición de festejar al Caballero de Fuego. Para ello regalan animales y maíz mayoritariamente, con el fin de que sean empleados en la preparación de los distintos guisos de fiesta que la familia cocinará cada uno de los cinco días de festejos para invitar a comer a todas aquellas personas que acudan a su solar hasta el domingo para visitar al Caballero de Fuego.

Sin embargo no todos los devotos contribuirán con ingredientes para las comidas en forma de animales o maíz. Habrá quienes opten por ofrendar otro tipo de bienes. Muy recurrentes resultan, por ejemplo, las promesas que se saldan con la entrega por parte de los fieles de prendas de ropa nueva (hasta con un traje completo) para que la imagen sea ataviada con ellas; lo anterior ocasiona que el día de la “muerte” del Caballero de Fuego en la plaza de la población, su cuerpo luzca varias camisas, pantalones, sombreros, zapatos y docenas de pañuelos, todos ellos superpuestos.¹ En otras ocasiones, también llegan vecinos cargando grandes latas repletas de algún guiso con carne que habrán preparado en sus hogares con el único objetivo de que sean repartidos

¹ Más adelante hablaremos más detenidamente al respecto, pero la profusión de vestimenta que lleva la imagen del *Ts’uul* el día grande de su celebración, que es precisamente el de su “quemá”, remite a uno de los rasgos que más asocian los mayas a los *Ts’uulo’ob*: la opulencia y la riqueza. Así, la devoción de los vecinos, traducida en ofrendas de ropa, va convirtiendo al numen en cada vez más ostentoso y, por ende, en más *Ts’uul*.

entre todas las personas que acudan a casa de los Naal para visitar al santo mientras su cuerpo está presente. No faltarán tampoco, aunque en menor medida, los que llegan para brindar su propia fuerza de trabajo, ofreciéndose para colaborar con la familia Naal en cualquiera de los trabajos que éstos desempeñan mientras su hogar funcione como epicentro de las celebraciones del *Ts'uulli k'áak* durante el mes de abril. En este último rubro hay que señalar que son las mujeres quienes mayoritariamente llegan a colaborar en alguna fase de la preparación de los alimentos: bien desplumando y limpiando el cuerpo de las aves que servirán de base para los guisos de fiesta, bien preparando el nixtamal y llevando el maíz ya cocido al molino, o bien torteando como sus manos las apreciadas tortillas de maíz que se consumirán por centenares durante estos días. No obstante serán minoría los vecinos que se ofrezcan para trabajar, lo que ocasiona que la mayor parte de las tareas recaigan sobre los propios integrantes de la familia anfitriona, quienes durante las cinco jornadas de fiesta se verán obligados a asumir extenuantes jornadas de trabajo que, en muchos casos, se prolongan hasta altas horas de la madrugada. Lo anterior les impedirá, no sin pena, disfrutar de los diversos eventos lúdicos que tienen lugar en el centro de la población con motivo de la Feria, tales como las corridas, la vaquería o los bailes populares.



1. La principal fórmula que tienen los fieles de pagar sus promesas al *Ts'uul* es mediante la entrega de alguna prenda de ropa nueva, lo que explica que al momento de su muerte luzca tantas sobre su cuerpo.

En resumidas cuentas: la base material y laboral que sustenta la celebración del Caballero de Fuego durante la Feria del santo patrón en el mes de abril la constituye la

propia familia Naal. A pesar de ello, debemos admitir que los integrantes de este grupo doméstico, cuyos cabezas de familia se dedican a tareas agrícolas y a la venta informal de los productos que obtienen en sus milpas, no podría cumplir a cabalidad con sus obligaciones de la forma en que lo hace sino fuese gracias a lo que ya denominé “economía de las promesas” o de los “milagros”. Dicho de otra forma: la celebración no podría lucir de la forma en que lo hace sin contar con los aportes en especie que cada año realizan libremente un buen número de vecinos que en el algún momento de sus vidas se vieron beneficiados por el milagro del *Ts’uulli k’áak*. Mediante las entregas que hacen de animales, maíz, alimentos ya elaborados, refrescos o ropa para vestir a la imagen a la familia responsable de festejar al numen para que los administren, muchas familias buscan reintegrar y agradecer la ayuda milagrosa que recibieron del “santo”; en otros casos, los hay que desean atraer el milagro del Caballero de Fuego hacia sus problemas recurriendo para ello a la entrega de bienes con los que contribuyen a dar mayor realce a su celebración.

A pesar de que algunos años las entregas de aves y maíz pueden llegar a ser tan cuantiosas que la familia Naal no llegue a requerir ni siquiera los animales que ellos mismos criaron durante el año para ser utilizarlos en la fiesta, lo cierto es que este sistema resulta altamente volátil e implica un alto grado de inseguridad si lo comparamos con la posibilidad de contar con una “sociedad” formalmente establecida (tal y como sucede durante la celebración de noviembre), integrada por más de un centenar de socios sujetos tanto al pago de una cuota fija anual en especie y en dinero, como a la obligación de acudir a trabajar durante los días en que se prolonguen las actividades rituales y ceremoniales propias de la tradición celebración del “*santo Ts’uul*”. Lo anterior se debe a que muchos de los aportes que realizan los vecinos varían cada año, por lo que no se puede contar de forma permanente con ellos. En base a ello, el lucimiento que llegue a alcanzar el festejo del mes de abril se atribuye, en gran medida, a la dedicación de la familia Naal y al poder milagroso del numen festejado, pues sólo de éste último depende que los fieles acudan cada año a auxiliar a la familia Naal con su amplia gama de ofrendas destinadas a aliviar los gastos y trabajos derivados de la celebración. Sin las acciones milagrosas que realiza el *Ts’uul* en la localidad y el subsiguiente pago que recibe por parte de sus beneficiarios, resultaría imposible para una familia campesina asumir los costes del festejo.

Pero veamos paso a paso la forma en que se organizan y transcurren los acontecimientos durante el festejo del *Ts’uulli k’áak* en el mes de abril. Los preparativos

en la vivienda de la familia Naal dan comienzo cada año el martes de pascua por la mañana, un día antes de que tenga lugar el “amarre” de la imagen del Caballero de Fuego en el solar familiar y oficialmente inicien las celebraciones en honor a este santo local en el marco de la Feria de san Diego.² En este día las mujeres de la familia comenzarán temprano a desempacar y limpiar a conciencia, utilizando hojas del árbol del ciricote o *k’oopte* (*Cordia dodecandra* A. DC), todas las jícaras que utilizarán para servir los alimentos, así como las grandes perolas que a diario emplearán para cocinarlos hasta que concluya la fiesta el domingo de resurrección, una vez que la imagen haya sido inmolada en el centro de la población. Para este día ya se encontrarán en poder de don Felipe, organizadas en el interior de su vivienda, las primeras ofrendas de ropa que ha recibido el Caballero de Fuego por parte de varios vecinos de Nunkiní, así como los dos bultos de pólvora que colocará dentro de la imagen, los ramilletes de voladores que encargó traer desde Halachó con varias semanas de antelación, y todos los materiales que al día siguiente se emplearán para “amarrar” la imagen del numen.³

Mientras la jornada de preparativos sigue su curso, el lento pero incesante goteo de vecinos devotos del *Ts’uul* iniciado varios días antes seguirá arribando a la vivienda para hacer entrega de sus ofrendas a don Felipe. Todos ellos siguen un ritual muy similar: desde la puerta del solar saludan y piden permiso para adentrarse, después pasan al interior de la vivienda y toman asiento junto a doña Modesta después de haber entregado sus respectivas ofrendas de maíz, aves o ropa a la esposa de don Felipe. Con la rezadora conversarán durante varios minutos explicándola el motivo de su visita y de su ofrenda, para finalmente solicitarla que interceda por ellos o sus familiares ante el Caballero de Fuego en el transcurso de alguno de los rezos que “cantará” ante la imagen una vez que ésta haya sido ensamblada. Hecho esto, todos los visitantes son invitados a participar en la comida que se ofrecerá al día siguiente para celebrar la conclusión del proceso de construcción de la imagen del santo⁴ y, posteriormente, abandonarán la

² La breve descripción que ofrezco de las celebraciones que tienen lugar durante el mes de abril obedece casi en su totalidad a lo que observe en primera persona durante los meses de abril y mayo del 2011 (cuando la Feria transcurrió entre el martes 26 de abril y el miércoles 4 de mayo), aunque algunos datos aclaratorios o contrastantes provienen de celebraciones anteriores.

³ Dichos materiales constan de la ya mencionada horqueta del árbol de *Xkambol* y varias tiras de bejuco (*ak*), ambas obtenidas en los montes aledaños a la comunidad por el propio don Felipe. Asimismo se emplearán varios rollos de fino alambre de metal y de cordel de henequén, todos ellos comprados en una tienda de la localidad. Estos dos últimos elementos son de reciente incorporación, pues los más ancianos recuerdan que antiguamente todo el cuerpo del *Ts’uul* se amarraba con fibras de henequén que se extraían directamente de la planta.

⁴ Todas las personas que aportaron algo a la celebración tienen derecho a una ración de la comida que se elabora con los ingredientes o animales que llevaron. Si por cualquier circunstancia

estancia rumbo a sus casas dando las gracias en repetidas ocasiones a todos los presentes. Una vez que se han marchado, doña Modesta solicitará a su hijo que inscriba el nombre del nuevo donante en una libreta donde aparecen los nombres de las personas que llegaron con anterioridad; de esa forma, a la hora del rezo, no olvidará mencionar a ninguna de las personas que han llevado su ofrenda al Caballero de Fuego.

El día siguiente, miércoles de pascua, es, probablemente, el segundo día en importancia dentro de la celebración que se le dedica al *Ts'uulli k'áak* durante la Feria, pues es cuando se “amarra” y viste por primera vez su imagen, labor que se realiza íntegramente en el solar donde residen don Felipe Naal y su familia. Todo este proceso dura en torno a cuatro o cinco horas y transcurre en su totalidad en la parte delantera del patio doméstico, precisamente la que constituye su vertiente “pública”, pues es aquella que se alcanza a ver desde la calle. Esto nos habla de que el proceso constructivo de la imagen del Caballero de Fuego es un procedimiento de carácter público y abierto, ausente de cualquier halo de secretismo y misterio tal y como sí acontecía, por ejemplo, con el antiguo ritual de preparación y vestidura de la imagen de Maximón con motivo de la Semana Santa en el poblado guatemalteco de Santiago Atitlán (M. Mendelson, 1964: 189-192). Éste constituía un “rito privado muy poco conocido” responsabilidad exclusiva de un *telinel* que, mientras se abocaba a esta tarea, era ocultado tras los petates que sostenían varios cofrades que le rodeaban (en la actualidad la imagen de Maximón permanece amarrada todo el año).⁵ En Nunkiní, por el contrario, el ritual de construcción del cuerpo del numen es una actividad que se lleva a cabo de forma pública y abierta, a la cual pueden asistir todos aquellos que deseen participar en ella y a la que cada año asisten varias personas diferentes y, últimamente, hasta televisoras locales.

Como ya expuse anteriormente, el proceso constructivo de la imagen del Caballero de Fuego que se da en los dos periodos festivos del año está siempre a cargo de don Felipe Naal, a quien secunda en la tarea su hermano menor. En función de esto, ambos hombres gozan de un especial reconocimiento en el seno de la comunidad, pues

alguien no puede acudir al solar a degustarla en compañía del resto de celebrantes, algún miembro de la familia Naal se encargará de llevársela hasta su domicilio.

⁵ Un ejemplo del secretismo que rodea la imagen de Maximón lo encontramos, por ejemplo, en el hecho de que existan versiones contrapuestas en la población de Santiago Atitlán sobre la forma y el contenido interno del “atado” que conforma la imagen de este santo: unos creen que bajo sus ropajes hay un “ídolo”, otros que lo que se encuentra es una figura de plata u oro, una cruz de uno de esos dos metales y hasta una mazorca de maíz (Méndelson, *op. cit.*: 188; Pédrón-Colombani, 2009). En Nunkiní, por el contrario es de dominio público la forma y los materiales con que cada año se construye la imagen del Caballero de Fuego.

se les considera los únicos que sabe cómo “amarrar” el cuerpo del numen y por ello nunca nadie discute sus indicaciones. A lo largo de las siete ocasiones que pude presenciar la construcción de la imagen, pude corroborar que durante el proceso tienen especial relevancia un grupo de entre siete y diez varones, de edades comprendidas entre los 40 y 60 años, que siempre asisten a los hermanos Naal. Éstos conforman un núcleo fijo de vecinos que dos veces al año se reúnen para trabajar en el ensamblaje del cuerpo del Caballero de Fuego con motivo de sendas fiestas que se le dedican al santo de la población, siguiendo las premisas que dicta don Felipe. A ellos se pueden sumar ocasionalmente otros vecinos que no asisten de forma fija a la tarea, sino que se suman a ésta en función de su disponibilidad o por dar cumplimiento a una promesa.

El proceso de construcción en el solar de los Naal comienza en torno a las 8:00 de la mañana, tras el lanzamiento de dos voladores con los que se anuncia a toda la población que ese día el Caballero de Fuego se hará físicamente presente (*“para que la gente sepa que estamos haciendo el trabajo por la promesa que hizo Nunkiní ante el santo cuando estuvo la epidemia de viruela”*, me explica el sobrino de don Mexi encargado de la pirotecnia). A diferencia de lo que sucede en la celebración del mes de noviembre, donde llegan a participar hasta 30 personas en el amarre de la imagen, en el solar de la familia Naal únicamente se cuentan 10 individuos. A pesar de ello, todos los presentes conocen a la perfección los procedimientos y los trabajos que habrán de realizar, por lo que, de forma coordinada y con extrema habilidad, todos ellos se ponen manos a la obra para concluir rápidamente las funciones que les va asignando don Felipe. La experiencia acumulada en años de participar en la construcción de la imagen se hace patente en el hecho de que ninguno de los presentes pregunta cómo debe acometer la tarea que se le asignó, ni protestará por ello o discutirá ninguna indicación recibida de parte del “patrón” o de su hermano. De hecho, el ambiente durante toda la mañana es distendido y muy ameno, profuso en conversaciones que giran en torno a historias y milagros que tienen al *Ts’uulli k’áak* y a distintos vecinos de Nunkiní como protagonistas. Incluso hay tiempo para las chanzas y bromas entre los presentes, siendo los más jóvenes, hijos y sobrinos de don Felipe que ayudan en las tareas más sencillas, los blancos predilectos de éstas. Únicamente cuando de instalar la pólvora en el interior de la imagen o de colocar alguna parte de la anatomía se trata, los gestos de todos los hombres se tornan graves y solemnes, denotando así la trascendencia de la tarea que acometen en ese momento.

Mientras el grupo de varones trabaja sin descanso en el solar, hasta una docena de mujeres adultas permanecen en la cocina, sin asomarse una sola vez a donde éstos se encuentran, dando los últimos retoques a alguno de los alimentos que se comenzarán a servir en el interior de la vivienda una vez que se haya concluido de “amarrar” la figura del Caballero de Fuego. Así, con los hombres construyendo el cuerpo del santo y las mujeres preparando un guiso “especial” propio de los días de fiesta con el cual se busca subrayar lo excepcional del momento que se vive, los roles de género laborales y cotidianos se reafirman (los hombres trabajando fuera de la casa mientras las mujeres lo hacen en su interior, cocinando los alimentos que servirán cuando los primeros hayan concluido su tarea) y refuerzan al extrapolarse, además, a un momento de fuerte contenido sagrado como el que posee el que ahora nos ocupa. Únicamente a las jóvenes hijas y sobrinas de don Felipe, todavía solteras todas ellas, se les permite estar presentes y acompañar el trabajo de los hombres, e incluso, junto a sus hermanos, tomar partido en determinadas tareas “menores” de la manufactura de la imagen, relacionadas todas ellas con el corte de la silueta de sus manos o del rostro del Caballero de Fuego que se hallan dibujados sobre una cartulina.



2. La mayoría de los hombres que participan en la construcción del *Ts'uul* realizan desde hace años en esta tarea.



3. Varios hombres adultos son los encargados de “amarrar” cada año al Caballero de Fuego.



4. Mientras los hombres “amarran” el cuerpo del numen, las mujeres se encargan de elaborar la comida del día.



5. Un grupo de mujeres prepara tortillas para acompañar el guiso especial que servirán para conmemorar la construcción del “santo Ts’uul”.

Y mientras la mañana va transcurriendo con hombres y mujeres separados en grupos independientes, afanados cada quien en sus respectivas tareas, a la vivienda no dejan de llegar mujeres y hombres para entregar a doña Modesta diversos víveres o ropajes para el “*santo Ts’uul*”, dando así cumplimiento a sus promesas. Algunos, además, permanecerán un largo rato conversando con la anciana rezadora para explicarla con lujo de detalles el motivo de su ofrenda y, al concluir, solicitarla que pida por ellos ante la imagen del *Ts’uulli k’áak* una vez que ésta esté concluida (“*para que le pida su bendición para un hijo enfermo, para su cosecha de chiles, de maíz, de calabazas o para que no mueran sus animales... cualquier cosa lo vienen a contar a doña Modesta y ella lo reza al Caballero*”, me explica don Felipe). Pero no sólo llegan vecinos a ofrendar, también los hay que vienen en busca de un milagro directo. Este es el caso de una mujer que se acerca hasta la casa cargando en sus brazos a una de sus hijas que está enferma desde hace varios días. Tiene el propósito de esperar a que los hombres concluyan su tarea para, después de haber solicitado el correspondiente permiso a doña Modesta, restregar el cuerpo de su pequeña con el primer pañuelo que adornará el cuello del *Ts’uul*. Con esta acción busca que el poder benéfico que se le adjudica al cuerpo del numen pase al de su hija y la ayude a superar su aflicción. Antes de que llegue ese momento, la mujer habrá pedido también a la madre de don Felipe que interceda a favor de su niña durante los rezos que “cantará” ante la imagen en cuanto ésta haya sido concluida.

Este último caso nos sirve para ilustra cómo los vecinos de Nunkiní buscan el auxilio del Caballero de Fuego por dos vías diferentes: la primera consiste en hacer que la persona que está necesitada de su milagro entre en contacto directo con el cuerpo del

numen (o con una parte de éste), al cual se le adjudican las mismas propiedades extraordinarias que a éste. La otra sería mediante la exposición del problema y la posterior solicitud de ayuda al santo durante el transcurso de los rezos que efectúa doña Modesta ante la imagen.⁶ En este último caso queda patente el importante papel que juega la rezadora como intermediaria entre sus vecinos y el numen. Por realizar esta tarea, doña Modesta no recibe ninguna retribución en metálico. Únicamente, y de forma indirecta, las ofrendas que la llevan hasta su casa aquellas personas que se vieron beneficiadas por sus rezos, y siempre después de que hayan recibido la gracia del *Ts'uuł* en su beneficio.

Por otra parte, recordemos que no sólo se limitan a traer gallinas, maíz o prendas de ropa los agradecidos devotos del *Ts'uulli k'áak*. Así, cuando falta a penas una hora para que el grupo de varones dé por terminado su tarea de amarrar el cuerpo del Caballero de Fuego, cuatro miembros de una misma familia se presentan en la vivienda portando una caja de 12 refrescos de dos litros y una gran lata metálica (como las que se utilizan para preparar alimentos en el tradicional horno subterráneo denominado *pib*) colmada de pavo en escabeche, un guiso muy vinculado a ocasiones extraordinarias y momentos festivos.⁷ Todo este alimento y los refrescos referidos serán repartidos a lo largo de esta jornada y en el interior de la vivienda de don Felipe por los propios integrantes de la familia donante (pues “*fue la promesa que hicimos por mi hijo al santo Ts'uuł*”, me aseguran). Los beneficiarios de este *máatan* serán todas las personas (tanto hombres como mujeres) que estuvieron trabajado en el solar, y aquellos otros vecinos que irán llegando a visitar al “santo” en el transcurso de la tarde. Este ofrecimiento de comida y de trabajo es fruto del pago de una promesa que formuló esta familia ante el *Ts'uulli k'áak* el año pasado, por la cual solicitaron salud para uno de sus miembros que se encontraba asolado por una enfermedad que hoy ya ha superado (“*cuando el Caballero hace su milagro la persona que lo pidió debe devolver lo que dijo: comida,*

⁶ Recordemos que este esquema de relaciones entre hombres y entidad poderosa también se da en el caso del santo patrón, a quien la gente “besa” cuando abandona su nicho durante la fiesta restregando su cuerpo y ropajes con flores que luego llevan y guardan en sus casas, sobre los altares domésticos, para utilizarlas como medicina en caso de ser necesario. Pero además de esta fórmula, los fieles recurren a las oraciones personales y a las promesas para atraer la acción milagrosa de san Diego.

⁷ Ya hemos apuntado que con motivo de los periodos festivos, como son las fiestas religiosas, la dieta cotidiana se modifica tanto en cantidad como en variedad. La presencia de platos mucho más condimentados, con alto contenido de carne sea de pavo o de cerdo en todos ellos, y el hecho de que se sucedan durante los cinco días en los que el *Ts'uulli k'áak* se encuentra de cuerpo presente, nos hablan bien a las claras de la trascendencia de esta celebración. Conuerdo con Mario Ruz en que la gastronomía de las fiestas constituye una ocasión única “para reafirmar la solidaridad en la pobreza cotidiana y olvidar ésta aunque sea por un momento, condimentándola al menos con un poco de especias, con el sabor olvidado de la carne, el pan dulce y el chocolate [...]” (Ruz, 2006: 80-81).

refrescos, animales, maíz, ropa, lo que prometió con el Ts'uulito lo tiene que entregar", me reiteran varios comensales mientras degustamos las comida). De nuevo constatamos como gracias a la entrega continua de ofrendas de muy variado contenido y el sacrificio y esfuerzo de los anfitriones, las celebraciones en honor al Caballero de Fuego que transcurren a lo largo de la semana de Pascua en el solar de la familia Naal logran su cometido principal: festejar la construcción y posterior sacrificio del Caballero de Fuego durante la primera celebración del año dedicada a san Diego de Alcalá, dando con ello cumplimiento a una promesa originaria, y de carácter mítico, de la comunidad hacia su santo patrón.

Como anuncié al principio de este epígrafe, antes de pasar a describir en detalle el proceso constructivo de la imagen y todo lo que acontece una vez que éste ha concluido durante las cinco jornadas en las que el Caballero de Fuego está "de cuerpo presente" en la comunidad, creo conveniente ocuparme primero de las pautas organizativas de la "sociedad" que se encarga de llevar a cabo las celebraciones durante las fiestas patronales del mes de noviembre. Lo anterior se debe, como adelanté desde el inicio, a que es precisamente en este rubro donde subyacen las diferencias más notables entre los dos periodos festivos que se le dedican al Caballero de Fuego, siendo el conjunto de rituales que se le dispensan a la imagen una vez que ésta está construida muy similares en ambas fechas. Por ello, vamos seguidamente a centrarnos en las diferencias más notables que se dan en cuanto a la forma de organización de los dos periodos ceremoniales, para después pasar a describir de forma única y lineal (señalando las pequeñas diferencias que puedan presentarse) las acciones rituales que se suceden de forma muy similar en ambos periodos, tales como el "amarre" de la imagen, su procesión, la quema y los banquetes que se celebran en su honor los días más importantes de la fiesta.

Funcionamiento de la celebración de noviembre: la "sociedad" del Caballero de Fuego.

Coincidiendo con la celebración en el penúltimo mes del año de las fiestas patronales (o "novenario") en honor a san Diego de Alcalá, tienen lugar en Nunkiní las segundas conmemoraciones dedicadas a la figura del Caballero de Fuego. A diferencia de lo que sucedía en las primeras, en noviembre la responsabilidad de sacar adelante las celebraciones y cumplir con las diversas obligaciones rituales que se le dedican al numen no recaen sobre una única familia. En el tiempo que ahora nos ocupa funciona

una “sociedad” fundada hace más de 50 años y que en la actualidad cuenta con 120 “socios”, todos ellos confesos devotos del *Ts’uulli k’áak*. Cada año se reúnen bajo el patronato vitalicio de don Abundio Haas Collí para afrontar, conjuntamente, los cuantiosos gastos y los diversos preparativos que se requieren para el correcto desarrollo de esta celebración. Sin embargo, y a pesar del importante aporte que realizan los socios, el peso de las tareas cotidianas (cocinar, traer leña, recibir y atender a los visitantes, recibir las cuotas o llevar la contabilidad) recae sobre la familia del patrón de la sociedad, especialmente sobre sus dos hijos y el conjunto de sus nietos, todos ellos residentes en el mismo solar. Un papel destacado en el funcionamiento y la organización actual de la sociedad lo ocupa don Giliberto Haas, el hijo mayor del don Abundio, quien ante la cada vez mayor incapacidad de su padre asume, “de facto”, todas las tareas que son propias del patrón, cargo que heredará de forma efectiva a la muerte de su padre.

El “patrón”, como todo el mundo llama a don Abundio, es un anciano que supera los 80 años de edad. Heredó su “compromiso” de velar por la celebración del Caballero de Fuego de su padre, quien antes que él se encargaba de “amarrar” y organizar la “quema” de este santo. Se trata de una persona que goza de gran reconocimiento entre todos sus vecinos, pues desde hace cinco décadas funge como responsable de esta celebración que es vista como beneficiosa para toda la comunidad. Entre sus tareas como “patrón” destacan la custodia y administración de los fondos de la sociedad, los cuales se obtienen mediante tres vías principalmente: por medio de las cuotas que aportan los socios en metálico cada año, lo recolectado a través de las “limosnas” que recibe la imagen del *Ts’uulli k’áak* durante su recorrido por la población y las ganancias derivadas de la venta de carne de puerco entre los socios.⁸ Pero además de “los dineros”, don Buds (apodo por el que se conoce a don Abundio en Nunkiní) custodia en su vivienda todos los utensilios que pertenecen a la sociedad, tales como las ollas, “vaporetas”, palas y cucharas de grandes dimensiones que emplean cada año las mujeres para preparar las doscientas raciones de comida que se ofrecen los días más señalados de la fiesta, los platos y vasos en los que se sirven los alimentos de fiesta a los invitados, las “ollitas” para transportar raciones de comida hasta las viviendas de los

⁸ Al igual que muchos gremios, a los pocos días de finalizar la celebración la sociedad del *Ts’uul* reparte tres o cuatro cerdos entre sus socios para que éstos se encarguen de criarlos. Siete u ocho meses después los animales son regresados a la vivienda del patrón para ser sacrificados con el objeto de repartir y vender su carne (“a precios más económicos”) entre los mismos socios. De esta venta la sociedad consigue recaudar dinero para hacer frente a los cuantiosos gastos derivados de la celebración.

socios que no puedan asistir al solar del patrón el día del “amarre” del Caballero, o los *lek* donde se depositan las tortillas calientes para que se conserven en condiciones óptimas para su consumo.



6. Don Buds, patrón de la sociedad, muestra el dibujo que fungirá como rostro del Caballero de Fuego.

Pero además de ser el custodio de todas las posesiones colectivas de la sociedad, don Abundio asume cada año la responsabilidad de surtir a ésta de todos los productos e insumos que se harán imprescindibles durante la celebración. Así, una semana antes de la fecha en que se amarrará la imagen tomará un autobús y viajará a la ciudad de Mérida, concretamente al mercado Lucas de Gálvez, para adquirir pimienta en grano, recado para condimentar los guisos de fiesta, e implementos de cocina si fuese necesario reponer algunos de los ya existentes. Además, en Mérida adquiere siempre el primer atuendo con que se vestirá a la imagen del *Ts'uulli k'áak*: zapatos cerrados y de cordones color negro (“de 200 pesos”, señala con orgullo), pantalones de mezclilla también negros, una guayabera blanca de manga larga, un sombrero de ala ancha de estilo vaquero y un paliacate rojo; ayudando a reforzar de esta forma el carácter de *Ts'uul*, y por tanto de otredad, que posee el numen. Pero además de todas estas tareas de carácter práctico que realiza cada año con el mismo orgullo, don Abundio Haas Collí desempeña las labores de protocolo que consisten en recibir y dar la bienvenida personalmente a los visitantes que acuden hasta su casa para visitar a la imagen del Caballero de Fuego y a todos los socios que llegan a entregar sus cuotas. Todo lo hace, según sus propias palabras, con gran placer y el orgullo que le proporciona estar al frente de una sociedad que vela por el cumplimiento de una tradición que toda la

comunidad considera esencial para el bien estar colectivo, pues no olvidemos que se trata de dar continuidad a una promesa vitalicia hecha al santo patrón.

Así, el patrón resume con gran orgullo el objetivo de los festejos y de la “sociedad” que los hace posibles en dos acciones concretas, a las cuales se refiere siempre como “obligaciones”. La primera consiste en construir, para luego “quemar” el 13 de noviembre, la imagen del Caballero de Fuego. La segunda obligación de la “sociedad” no es otra que dar de comer a todas las personas que lleguen a visitar al *Ts’uul*. En palabras del propio don Abundio: *“a todo el que llega a la casa el día de la fiesta, sea o no sea socio, se le da su parte de comida y su bebida así; le invitamos para que entre en la casa, que se siente a nuestra mesa para comer sin que tenga que pagar nada. Así está nuestro compromiso para la fiesta”*. De esta forma, la “sociedad” del *Ts’uulli k’áak* goza de gran simpatía y popularidad entre todos los vecinos de Nunkiní, y llega a congregarse a varias docenas de personas los días más importantes del festejo. Como sucedía en casa de don Felipe Naal, la primera de estas jornadas coincide con la construcción de la imagen y la segunda con su destrucción, cuando libre ya del cuerpo de madera y tela que lo alberga por cinco días, el *pixán* (espíritu) del Caballero de Fuego vuelve a retomar su libertad para deambular como un viento (*’ik*) por el paisaje comunitario para atender las súplicas que le formularon sus habitantes. Como ya mencioné, esas “obligaciones” que cada año desde hace cinco décadas atiende puntualmente don Abundio fueron heredadas de su padre (tal y como sucede en el caso del “patrón” de los festejos de abril), quien antes que él se ocupó de que Nunkiní cumpliera en forma y a tiempo su compromiso con san Diego de Alcalá. Por todo lo expuesto hasta aquí el “patrón” es siempre el “centro simbólico” de la celebración: los socios siempre pasan a saludarlo al llegar al solar y a despedirse cuando lo abandonan, los vecinos que arriban para realizar alguna ofrenda a la imagen acuden a él para entregársela, su hijo le consultará todas las decisiones a tomar relacionadas con la fiesta y, aunque con paso renqueante y apoyado sobre sus dos bastones, don Abundio no se cansará de recorrer el solar para cerciorarse de que todos los preparativos se estén desarrollando de forma correcta.

En lo que respecta a la composición y organización de esta sociedad que funciona en el mes de noviembre para garantizar la reedición de los rituales que escenifican el nacimiento y la muerte del *Ts’uulli k’áak* junto con los tradicionales ágapes públicos que los conmemoran, decir en primer lugar que se trata de la más nutrida agrupación de devotos formalmente constituida que existe en Nunkiní.

Efectivamente, ya vimos como el número de socios con que cuentan los gremios locales (asociaciones de devotos encargadas de festejar al santo durante uno de los días de la fiesta patronal) oscila entre la decena y las dos docenas, con un marcado carácter familiar en la mayoría de los casos. Por su parte, la celebración del Caballero de Fuego que acontece durante la Feria recae exclusivamente sobre un grupo familiar más que en una sociedad propiamente dicha, puesto que los apoyos que reciben éstos tienen carácter extraordinario y en muchos casos temporal, pues dependen únicamente de los pagos de promesas que los vecinos realizaron ante el *Ts'uul*. Por su parte, en lo que respecta a lo nutrido de su organización, a las dimensiones de la celebración, a la solidaridad que demuestran sus integrantes para poder cumplir en tiempo y forma obligaciones, y al reforzamiento de la identidad comunitaria que se da en torno al festejo de este símbolo sagrado de ámbito exclusivamente local, lo que acontece entre el 9 y el 13 de noviembre de cada año en el solar de la familia Haas no conoce parangón en todo el sistema religioso de Nunkiní.

La atrevida afirmación que acabamos de formular se confirma al considerar algunos datos numéricos que ilustran bien a las claras la importancia que alberga la “sociedad” del Caballero de Fuego como ejemplo vivo de la devoción que la sociedad local le brinda a este personaje sagrado tan arraigado a su identidad. En primer lugar, baste con mencionar que en los últimos 7 años ha contado con un número de socios que nunca ha descendido del centenar, alcanzando los 124 en el año 2011. Todos sus integrantes se confiesan devotos del *Ts'uulli k'áak*, al cual dicen honrar mediante los trabajos y las ofrendas en forma de cuota que realizan cada año a la sociedad. Como sucede en el caso de los gremios en honor a san Diego de Alcalá, muchos socios reconocen haber ingresado a la sociedad del Caballero de Fuego como pago a una promesa que realizaron al numen.⁹ Concretamente, la mayor parte de las promesas que se le realizan al *Ts'uul* están relacionadas con peticiones para recuperar la salud propia o de algún familiar. Esto último se pone de manifiesto durante las jornadas de preparativos, donde es habitual escuchar de boca de los socios narraciones acerca de curaciones “milagrosas” atribuidas a los poderes “milagrosos” del numen. El hecho de

⁹ Al respecto el patrón de la sociedad y su hijo me explicaban respecto a los socios que: “*todos los que son socios aquí en esta sociedad es que están cumpliendo con el promesa (sic.) en agradecimiento, así. Es porque lo han tenido algún milagro del Caballero en la familia y después ellos le pagan con lo que tienen, dan su pavo, su maíz, su poco de lanita... así lo hacen para devolverle el favor que les ha dado*”; con lo que dejaban constancia de que son las acciones que realiza el *Ts'uul* en beneficio de los vecinos de Nunkiní las que ocasionan que su sociedad cuente con un número tan elevado de devotos que están dispuestos a trabajar y a aportar bienes para que cada año la comunidad pueda reeditar y celebrar por todo lo alto su mito de origen.

que el número de socios fluctúe ligeramente año con año se debe, fundamentalmente, a que no todos los que ingresan a la sociedad lo hacen de forma vitalicia. Algunas personas, cuando formulan su promesa, sólo se comprometen a participar un año en los trabajos de la sociedad, por lo que pasada esa celebración dejan de aportar su cuota y de acudir al solar de la familia Haas a trabajar, por lo que son dados de baja al siguiente año. Sin embargo, hay que destacar que lo más habitual es que las personas que ingresan a la sociedad lo hagan de forma permanente con la intención de mantener sobre ellos y sus familiares “la protección” que en su día les brindó el Caballero de Fuego. En esta línea se inserta la costumbre que siguen muchos padres de inscribir como socios a sus hijos pequeños cuando se ven aquejados por alguna enfermedad, acudiendo ellos a trabajar y a pagar las cuotas de sus hijos hasta que éstos se hacen mayores de edad. Buscan, de esa forma, *“que el Ts’uulito los proteja de cualquier mal, para que no se estén enfermando a cada rato y crezcan bien, sin enfermedad”*.

El requisito principal para ser considerado miembro de facto de la sociedad y mantenerse apuntado en el listado de socios activos que contiene la libreta que guarda el patrón de la sociedad es el pago puntual de una cuota obligatoria. Ésta consiste en la entrega al patrón de la sociedad, antes del 9 de noviembre fecha de inicio de los preparativos, de un “cuartillo” de maíz (2 kilogramos), cuatro o cinco “blanquillos” (huevos de gallina) y un pavo o una gallina, dependiendo de las posibilidades de cada familia. En caso de no disponerse de un ave, se da la opción de entregar 80 ó 100 pesos en metálico, los cuales pasan a formar parte del “fondo” de la sociedad. Además de la entrega de estos productos, se pide atentamente a los socios que acudan al solar de la familia Haas alguno de los días que más falta hacen manos para trabajar, estos es: el 9 de noviembre, que es cuando se realiza la matanza de los animales con los que se preparará el relleno negro que se regalará al día siguiente al concluir el “amarre” de la imagen; el día 10, cuando se confecciona el cuerpo del Caballero de Fuego; el día 12, para ayudar a preparar el guiso que se ofrecerá cuando regresen los restos ya quemados del “santo”; y el día 13, cuando la sociedad ofrece en casa del patrón la última comida, *“a todos los que quieran venir a acompañarnos para celebrar que otro año hemos cumplido nuestro compromiso; que ha quemado el cuerpo del Caballero de Fuego para que su pixán proteja en el año a todos nosotros”* (en palabras del patrón).

Pero además de esta colaboración puntual que se da entre los socios a lo largo de todo el periodo festivo para poder cumplir con las obligaciones ceremoniales ya mencionadas, los integrantes de la sociedad del Caballero de Fuego mantienen vigente

durante el resto del año un sistema de colaboración mutua cuya finalidad es nutrir de caudales “el fondo” de la agrupación, evitando así la necesidad de exigir una cuota en metálico obligatoria y demasiado elevada a sus integrantes. Asimismo, esta colaboración que se extiende fuera del marco cronológico de la fiesta permite que, en el seno de la comunidad, las docenas de devotos que integran la sociedad del *Ts'uul* mantengan abiertos ciertos lazos de solidaridad y canales de comunicación entre sí, en base a una creencia compartida en un personaje poderoso para cuya celebración se efectúan los sacrificios. Como adelante al inicio del presente epígrafe, el mecanismo de colaboración entre los socios al que hago referencia está coordinado por la familia Haas, sobre la que recae el patronato vitalicio de la sociedad, concretamente por las figuras de don Abundio y su hijo don Gili. Todo comienza al mes de concluida la celebración, cuando el patrón utiliza una parte de los fondos que quedaron en “la caja” de la sociedad para adquirir tres o cuatro lechones y, posteriormente, convoca a los socios para se reúnan en su solar. En esta junta se entregan los animales a las familias elegidas (“*por orden de la lista*”, me dice don Gili) para criarlos durante los siguientes siete u ocho meses, siendo cada año encargada esta encomienda a un grupo doméstico diferente, con el objeto de que las cargas que acarrear el engorde de los animales se repartan entre todos los socios de forma equitativa.¹⁰ Las tres o cuatro familias seleccionadas para criar los marranos en sus solares han de afrontar con sus propios medios esta tarea, aunque en caso de no disponer de recursos para alimentarlos podrán recurrir al patrón para que les brinde algún tipo de ayuda en forma de dinero para la compra de pienso, el cual se extrae de la “la caja” de la sociedad.

Transcurrido el tiempo pactado para la crianza de los chanchos, el patrón vuelve a convocar a todos los socios en su solar para proceder a la realización del “*to'ox*” o repartición de la carne. Para ello se contratan los servicios de dos matarifes profesionales y se hacen traer los animales que fueron adquiridos por la sociedad. Una vez en el solar del patrón tiene lugar la matanza de los animales y el pesaje de la carne resultante, una vez que ésta ha sido limpiada, troceada y se han separado las cabezas y una pierna de cada animal, las cuales se entregan a las personas que se encargaron de la crianza como recompensa a su labor. El monto total de la carne resultante se divide a

¹⁰ Según el patrón, la elección anual de las familias que se harán cargo de esta tarea suele traer aparejada problemas entre los socios porque no siempre a quienes se les asigna están dispuestos a asumirla, alegando diferentes motivos como la falta de espacio en el solar o de recursos. Ello sienta muy mal a los que ya hicieron el trabajo en años anteriores, quienes recriminan su actitud egoísta a los socios díscolos: “*¿entonces por qué entran al sociedad si no pueden criar cochino? No más para comer carne lo hacen. Eso no se vale*”, protestaba el patrón en una de estas ocasiones.

partes iguales entre los integrantes de la sociedad del Caballero, pues *a priori* todos ellos tienen la obligación de comprar la misma cantidad de carne; eso sí, a un precio ligeramente inferior al que ofrece el mercado local. El dinero que obtiene la sociedad por este medio pasa directamente a engrosar las arcas de la sociedad y queda bajo resguardo del patrón, el cual es el encargado de administrarlo y emplearlo en la adquisición de aquellos bienes que resultan imprescindibles en la celebración, especialmente el material pirotécnico, los insumos de cocina y los centenares de refrescos que se ofrecen a las personas que asisten a los banquetes que ofrece la sociedad. Todas las operaciones que se producen a lo largo de la jornada en la que se lleva a cabo la matanza y venta de carne entre los socios son cuidadosamente consignadas en una libreta que maneja, en todo momento, don Gili. En ella apunta el nombre de cada socio, el monto de carne que se le entrega y el pago en metálico que realiza. De esa forma, al finalizar el día, queda constancia exacta de la carne que se ha vendido y de la cantidad de dinero que ha ingresado la sociedad. Existen casos de socios que no pueden pagar toda la carne que les corresponde, por lo que entregan una parte del importe y en el cuaderno quedan apuntados con su deuda. Aunque en la mayoría de los casos éstos acuden a saldar su deuda en cuanto es posible, bien de una tacada, bien haciendo abonos periódicos, se han dado casos de socios que han sido expulsados de la sociedad porque debían importes superiores a los 600 pesos (37 euros), acumulados de hasta dos años sin pagar la carne que se habían llevado. Además de criar animales para la venta de su carne, la sociedad encomienda a otros dos miembros la crianza de sendos lechones durante todo el año, en este caso para ser entregados ya crecidos el 9 de noviembre. Estos animales sí serán utilizados en la preparación de los guisos que se ofrecerán durante los días de fiesta. Como recompensa al trabajo y los gastos realizados en comida y medicamentos durante el periodo de crianza, los socios que asumieron la responsabilidad de crecer a los marranos recibirán la cabeza, el lomo y el hígado del animal para su consumo familiar.

Además de la existencia de este mecanismo colectivo para recaudar fondos, la familia Haas en virtud de posición dominante cría durante todo el año en su solar un cochino y hasta seis pavos, adquiridos cuando son crías, con el fin de entregarlos para que sean cocinados al llegar el tiempo de la celebración. Asimismo, la familia asume el trabajo de salir al monte en busca de la leña que será empleada para hervir el nixtamal del que se obtendrá la masa de maíz necesaria para elaborar las tortillas de maíz. De igual modo, al ser los que custodian el fondo de la sociedad, sobre el patrón y su hijo

recae la tarea de supervisar y realizar todas las compras que resultan imprescindibles para el correcto funcionamiento de la celebración. Algunas de éstas las comienzan a efectuar hasta con dos meses de antelación a la celebración: tal es el caso de los paquetes de pólvora que se introducen en el interior de la imagen, los “voladores” que se revientan durante su recorrido por la población, y las “*jiladas*” o “caminos” de pólvora que, en cantidad de 50 metros, se emplean como mecha y como las “venas” que lleva por dentro el cuerpo del Caballero de Fuego. Todo este material pirotécnico debe encargarse y pagar en un cincuenta por ciento con varios meses de antelación a una familia de Halachó (Yucatán), quien uno o dos días antes de que inicie la celebración entregará el pedido a cambio del importe faltante. En este sentido, la familia Haas también debe atender la compra imprescindible de varios bultos de carbón, con el cual se calentarán las enormes marmitas en las que se preparará la comida, así como las especias y condimentos (chiles, tomates, cebollas y ajos) que resultan imprescindibles para dar el sabor deseado a los guisos que ofrecerá la sociedad.

Finalmente, y a pesar de lo nutrido de las contribuciones que recibe por parte de sus socios, en lo que respecta a la forma en que se nutre la sociedad encargada de festejar al Caballero de Fuego en el mes de noviembre, no debemos pensar que se mantiene completamente ajena a la recepción de ofrendas particulares de parte de vecinos que dan cumplimiento así a los compromisos que adquirieron con el *Ts’uul*. Si bien es cierto que éstas no constituyen la principal fuente de aprovisionamiento de la sociedad (tal y como sí sucede en la celebración del mes de abril), hay que destacar que cada año son varias las personas que acuden a llevar un pavo, una gallina, varios huevos o maíz como pago a una promesa personal o familiar formulada ante el Caballero de Fuego. En el caso de una persona que en el 2007 llegó cargando un enorme pavo negro que entregó a don Abundio, me confesaba que él no pertenecía a la sociedad, pero que ya el segundo año que venía a hacer entrega de un pavo al patrón. Seguidamente me explico que ambos años lo hacía para agradecer al Caballero de Fuego que hubiese curado a su hijo y a su nieto de sendas enfermedades (*“le pedí mucho al santo Ts’uul que ayuda a mi nieto que estaba muy enfermo de su piel; no más en hoja de plátano lo tenían. Ahorita ya sanó, por eso lo vengo a cumplir mi promesa”*). Los nombres de aquellas personas que sin pertenecer a la sociedad acuden a ella para hacer entrega de alguna ofrenda, son apuntados por don Gili en uno de los cuadernos de la sociedad para dejar así constancia de los “ingresos extraordinarios” recibidos por la sociedad; además, esas personas recibirán en sus domicilios una porción del guiso que preparado para conmemorar la

construcción de la imagen del *Ts'uulli k'áak*. De hecho, cada persona que arriba al solar a hacer entrega de una ofrenda, sea cual que sea ésta, es motivo de admiración y regocijo entre los socios que en ese momento se encuentran presentes en el solar trabajando en cualquiera de las etapas de la celebración. Finalmente, cada entrega de ofrenda que recibe el Caballero de Fuego por parte de personas que no pertenecen a la sociedad no dejan de constituir una prueba fehaciente más del poder milagroso que posee el numen que los presentes se encuentran celebrando, lo que les lleva a todos ellos a reafirmarse con fuerza en sus creencias y a reactivar su sentido de pertenencia a la comunidad de devotos creada en torno a este “santo”.

Pero no sólo ofrendas fruto de promesas cuyo cumplimiento es puntual recibe la sociedad del *Ts'uulli k'áak*. Al igual que sucedía con la festividad que le dedican a este personaje la familia Naal en el mes de abril, a la vivienda de la familia Haas llegan también algunas ofrendas de carácter fijo que complementan de manera importante los aportes realizados por los socios y que permiten aumentar considerablemente el número de raciones de comida que regalan durante las celebraciones. Este es el caso de los dos cerdos adultos que cada año, con motivo de las fiestas en honor al Caballero de Fuego, envían sendas familias “adineradas” de la población. El origen de ambos “regalos” se halla en promesas realizadas hace varios años por los miembros de esos grupos domésticos de la población, quienes acudieron a pedir a la imagen del *Ts'uul* su milagro para que sanara a sus respectivos hijos pequeños, ofreciéndole a cambio de su ayuda la entrega (“de por vida”) de un puerco adulto a la sociedad encargada de su festejo. Como el numen respondió positivamente a las súplicas realizadas por ambas familias, éstas proceden cada año a pagar puntualmente lo que prometieron al Caballero de Fuego. Con ello permiten que la sociedad disponga de una mayor cantidad de carne con la que elaborar los dos guisos de fiesta que reparten entre todos aquellos devotos que decidan acudir a visitar al numen durante las jornadas más señaladas de la festividad: ya sea el día en que se construye la imagen, bien el día en que se quema, contribuyendo de esta forma a dar mayor realce a los momentos más álgidos de la celebración del numen. A cambio de su importante contribución a la celebración del Caballero de Fuego, las dos familias donantes se ven correspondidas con el prestigio social del que gozan entre sus vecinos, quienes en todo momento ensalzan la generosidad y el carácter cumplidor que demuestran ambas familias al saldar puntualmente sus obligaciones con el “santo *Ts'uul*”. Asimismo, como ocurre con todas las ofrendas que son entregadas durante el transcurso de la celebración, las que ahora nos ocupan cumplen a cabalidad con el

cometido de reforzar ante sus devotos el perfil poderoso y benéfico que ellos atribuyen al personaje sagrado que festejan en ese momento, reforzando tanto el sentido como el sentimiento de los rituales y homenajes que se le consagran.



7. Un vecino acude al solar de la familia Haas a entregar un pavo en pago a una promesa formulada al Caballero de Fuego.



8. Varios hombres conducen a un cerdo adulto al solar de la familia Haas, entregado por una familia de Nunkiní en pago a una promesa.

Después de haber repasado las formulas que emplea la sociedad del Caballero de Fuego para surtirse de los fondos y productos imprescindibles para llevar a cabo su celebración (cuotas de socios, pago de promesas y limosnas), me resta ahora hacer referencia a la forma en que se organiza la celebración y el orden que siguen los acontecimientos que se suceden durante los cinco días en que se festeja al *Ts'uulli k'áak* en el mes de noviembre. Posteriormente pasaremos ya a describir de forma genérica los momentos álgidos de la celebración que, como ya anticipé, comparten los dos periodos cronológicos que se destinan a honrar a este santo local.

Si algo caracteriza a las celebraciones que transcurren en noviembre es el elevado número de participantes que congregan en sus jornadas más señaladas. Si en el mes de abril es el día de la “quema” del Caballero de Fuego el único en que se concentran más de un centenar de devotos en el solar de la familia Naal para acompañar el cuerpo del “santo” en su último recorrido por la comunidad, en los festejos de noviembre, por el contrario, dado el elevado número de socios que integran la sociedad,

la presencia de un número destacado de hombres y mujeres se da prácticamente a lo largo de todas las jornadas.¹¹ Y no sólo acuden los devotos socios a saludar, visitar y mostrar su devoción al santo festejado. Como ya expliqué, desde el día previo al “amarré” de la efigie del *Ts’uulli k’áak*, decenas de individuos arriban desde muy temprano al solar de la familia de don Abundio Haas para colaborar en todas las tareas en las que sean requeridos. Concretamente, el 9 de noviembre de cada año se realiza la matanza de todos los animales cuya carne se empleará en la confección del relleno negro (*boox ka’*) que comerán todos los socios y aquellas personas que deseen visitar la casa del patrón al día siguiente, comenzando el banquete una vez que se haya concluido de “amarrar” el Caballero de Fuego hasta bien entrada la tarde. Dado el elevado número de comensales que asisten cada año a este ágape para conmemorar la “materialización” del numen, los trabajos que acontecen durante el día anterior son tan arduos como abundantes, y requieren para su exitosa conclusión de la abundante mano de obra que proporcionan los socios y sus familiares más cercanos. A lo largo de esa jornada de duro trabajo, en la que se sacrifican cuatro cerdos adultos y hasta cuarenta pavos, los integrantes de la sociedad ofrecen su trabajo al *Ts’uulli k’áak*, a quien no dejan de mencionar a cada momento, señalando, orgullosos, que todo lo que hacen “*es por el milagro que tiene*” o para “*agradecer que estamos bien, que tenemos salud para trabajar*”. Pero además de para laborar, esta jornada transcurre como una primera convivencia entre los socios previa a los festejos propiamente dichos; donde además de las tareas que desempeñan por todo el solar, y siempre por separados,¹² los diversos grupos de hombres y mujeres, se dan varios momentos de pausa en los que los presentes comparten bromas, conversaciones y “chismes”, así como los tradicionales aperitivos de *kastakán* y chicharra que se obtienen de los cerdos recién sacrificados. Así, para todos los presentes, además de un largo día de trabajo que expresa y reafirma la devoción personal que sienten hacia el “*Santo Ts’uul*”, esta jornada de preparativos constituye un preámbulo a la alegría colectiva que se vivirá durante las siguientes cuatro jornadas, cuando el Caballero de Fuego de cuerpo presente acompañe a sus fieles durante los festejos que éstos le dedican.

¹¹ Recordemos, por ejemplo, que todos los preparativos de la celebración del mes de abril recaen casi exclusivamente en los miembros de la familia Naal, quienes asumen el sacrificio de los animales, la preparación de los alimentos y la atención de los invitados que acuden a visitar la imagen sin contar con ninguna ayuda más que la que ofrecen, esporádicamente, algunos vecinos que pagan con su trabajo algún favor recibido del Caballero de Fuego.

¹² Hablar de que las mujeres se encargan de los pavos mientras que lo relacionado con los cerdos resulta una tarea masculina, incluso la preparación de los aperitivos que se sirven en este día.



9. Varias mujeres divididas en grupos elaboran la comida que se servirá al finalizar la construcción del Ts'úul.



10. Varios hombres, dirigidos por don Felipe y su hermano, colaboran en el amarre del Ts'úulli k'áak.

El “amarre” de la imagen del Ts'úulli k'áak.

Como he venido anunciando en los dos anteriores epígrafes, tanto en el mes de abril como en el de noviembre el ritual de construcción de la imagen que albergará el *pixán* del Caballero de Fuego hasta el día de su “quema” constituye uno de los momentos álgidos de ambos periodos festivos. La trascendencia que encierra el ritual de ensamblar los diferentes materiales que darán como resultado final un muñeco antropomorfo de más de dos metros de altitud y aspecto de “rico extranjero” se desprende, en primer lugar, de la exactitud y meticulosidad con que se repiten las acciones que para lograr dicho fin se realizan tanto en el solar de la familia Haas con motivo del “novenario”, como en el de la familia Naal para la Feria. Esta reproducción casi exacta del conjunto de acciones que conforman el ritual de construcción del *Ts'úulli k'áak* en ambos periodos festivos se sustenta en el hecho de que tanto su coordinación como buena parte de su realización recaen sobre la misma persona: el carismático y reconocido hacedor de la imagen don Felipe Naal, quien siempre está secundado por su hermano. Por ello, lo que a continuación presento es una descripción general del proceso constructivo del cuerpo del Caballero de Fuego que se da en abril y en noviembre, distinguiendo y

apuntando cuando así lo ameriten, las particularidades que se dan durante su transcurso en el marco de estos dos periodos festivos.

En ambos casos, la construcción de la imagen tiene lugar en la parte delantera (pública) del solar y se inicia a las ocho de la mañana, momento para el cual el “patrón” ya habrá preparado y depositado en el lugar donde ésta se llevará a cabo los diferentes materiales y herramientas que serán requeridas por los participantes: la horqueta de madera que hará las veces de esqueleto del muñeco, los bejucos con los que se confeccionarán sus brazos, los alambres que servirán para dar volumen al cuerpo y los periódicos con los que éste será recubierto una vez se hayan instalado los paquetes de pólvora en su interior. También listos para ser utilizados, pero resguardados en el interior de la vivienda del patrón para evitar su posible deterioro, se encuentran otros componentes más delicados, tales como la pólvora que se colocará en paquetes dentro de la imagen, las cartulinas con los respectivos dibujos del que será el rostro y la mano del Caballero de Fuego, y el primer conjunto de ropa con que será ataviada la imagen una vez se halla terminado de “amarrar” (un par de zapatos, un pantalón, una camisa, un sombrero y un pañuelo).

Entre los participantes en la labor destaca la presencia exclusiva de varones pertenecientes a diversos grupos de edad, aunque las personas que asumen el grueso de los trabajos en ambos periodos festivos son un conjunto de diez hombres adultos a los que podríamos catalogar como “especialistas” en el ritual de amarre del *Ts’uulli k’áak*. A ellos se suman cada año un número variable de vecinos que acuden voluntariamente a prestar su ayuda en las diversas tareas que requiere la construcción de la imagen, en la mayoría de los casos como pago a un favor que le solicitaron y vieron atendido.¹³ Asimismo, cada año destaca la nutrida presencia de niños y adolescentes que se congregan, siguiendo a sus padres y tíos, en los solares donde éstos participan en el proceso de elaboración del Caballero de Fuego, llegando incluso los adolescentes a tomar partido directamente en algunas tareas “menores” que les son encomendadas por sus mayores. Este interés por parte de los jóvenes llena de satisfacción a los más

¹³ Hay que volver a destacar que la elaboración de la imagen no está envuelta en ningún tipo de misterio ni se encuentra vetada a nadie (a excepción de las mujeres). De hecho, como vimos, ésta se encuentra abierta a cualquiera que desee participar en ella y se realiza en la parte pública de los solares, esto es: en su parte delantera, donde cualquiera que se asome desde la calle puede ver lo que acontece. Todo lo contrario sucede con el rito de armado de Maximón en Santiago Atitlán, en el que sólo pueden estar presentes los funcionarios de la cofradía que están a cargo del cuidado de la imagen durante el resto del año (Mendelson, 1964: 188). Así, mientras cualquier vecino de Nunkiní sabe de qué está hecha la efigie del “santo *Ts’uul*”, en Santiago Atitlán existen varias versiones sobre el contenido del núcleo de la imagen de Maximón.

veteranos porque ven asegurada de esta forma la supervivencia de la tradición y, con ello, el mantenimiento de la protección que el “*Santo Ts’uul*” y San Diego brindan a la comunidad.¹⁴ Por su parte, las decenas de mujeres que en la cocina y en la parte trasera del solar se afanan en preparar los alimentos que se servirán al concluirse de “amarrar” la imagen y disponer de los enseres para servirlos, no harán acto de presencia en el espacio donde están los hombres trabajando hasta que la imagen no esté completamente terminada, remarcando el carácter exclusivamente masculino de la tarea y del espacio en que ésta se desarrolla.¹⁵ Es, en definitiva, una presencia tan invisible como imprescindible la que mantienen las esposas de los “socios” mientras dura la celebración.

El inicio del ritual con el que dos veces al año se busca “amarrar” la imagen del *Ts’uulli k’áak* se da con el lanzamiento de dos voladores, lo que representa una señal de la “sociedad” del *Ts’uul* hacia al resto de la comunidad para anunciar que sus miembros van a comenzar a dar cumplimiento una de sus principales obligaciones. Como ya señalé, en los dos periodos del año en que se realiza este ritual, don Felipe Naal y su hermano asumen la dirección de todas las acciones que lo conforman y la ejecución de las tareas que son tenidas como más delicadas (bien por su grado de dificultad, bien por su contenido simbólico): aquellas que implican trabajar directamente sobre la efigie del Caballero de Fuego. Para confeccionar los distintos elementos que serán agregados a la imagen a lo largo del proceso constructivo (extremidades, recubrimiento, elementos que ofrecen volumen a la imagen), organizan a todos los presentes en grupos de trabajo a los que asignan distintas obligaciones. El prestigio y reconocimiento con que cuenta el “hacedor” de la imagen queda de manifiesto durante toda la jornada, pues todos los presentes atienden sus señalamientos y nadie discute jamás sus indicaciones.

Así, mientras don Felipe y su hermano se encargan de dejar lista la horqueta que hará las veces de esqueleto, quitando los restos de corteza que pudiera tener adheridos y afilando sus puntas con sendos cuchillos que portan en fundas de cuero que cuelgan de

¹⁴ El patriarca de la familia Haas me explicaba orgulloso, señalando a sus sobrinos que no cesaban de preguntarle sobre el Caballero de Fuego, la importancia de que los más jóvenes participen en los sucesos de este día tan importante: “*porque cuando nosotros faltemos se puede seguir haciendo la tradición por ellos. Así el Caballero va a seguir protegiendo a la gente de Nunkiní como hasta ahorita hace*”.

¹⁵ Esta restricción tan notable a la presencia de mujeres en el espacio donde se construye la imagen del *Ts’uulli k’áak* se vincula con la necesidad de “pureza” durante el ritual, pureza que quebrantaría la posible presencia de sangre propia de la menstruación, la cual es tenida como contaminante (Ruz, 2002b y 2006). Esto explicaría que niñas y ancianas como doña Modesta (“mujeres que no saben lo que es menstruar o lo han ido ya olvidando” (*Ibidem*, 21)) sí puedan presenciar el “amarre” de la imagen.

sus cinturones, un par de hombres irán cortando tramos de alambre que pasarán a otro grupo que se encarga de amarrarlos formando circunferencias. Una vez que la horqueta está lista, a lo largo de toda su extensión se colocan doce de las ya mencionadas circunferencias de alambre con el fin de dotar de volumen al esqueleto de la imagen. Posteriormente, varias tiras de bejuco son entrelazadas de arriba hacia abajo a lo largo de toda la horqueta, utilizando como punto de apoyo para ello los alambres que se habían colocado con anterioridad, a los cuales se amarran utilizando cordeles de henequén. Este resulta un trabajo pesado y laborioso por la gran cantidad de bejuco que se colocan entre los alambres y los numerosos amarres que son necesarios realizar para que aquellos queden bien sujetos; por ello, a petición de don Felipe, son varias las personas que colaboran con él en esta tarea, siempre bajo su atenta mirada. Mientras se colocan los alambres, otro grupo de hombres se encarga de ir alistando, cortando y pelando, las numerosas tiras de bejuco que se requieren tanto para seguir recubriendo la totalidad del armazón de la imagen, como para confeccionar sus extremidades superiores. Una vez que se ha terminado de colocar y amarrar todo el bejuco alrededor de la horqueta, se pueden apreciar los primeros rasgos antropomorfos de la figura, especialmente sus dos piernas y su tronco. Seguidamente, para concluir de darle forma humana, don Felipe amarra en la parte alta de la efigie un manojo de bejuco de 2 metros de largo fuertemente amarrados entre sí que harán las veces de brazos, y los cuales fueron preparados por un grupo de tres personas supervisados por su hermano. Estos son colocados en forma de “S”, de tal forma que una de las manos quedará expuesta hacia arriba en posición de saludo y la otra hacia abajo, oculta, como si la figura estuviese guardando su mano en un bolsillo del pantalón.



11. Lo primero es colocar a lo largo de la horqueta que hará las veces de esqueleto el alambre y el bejuco que dará volumen al cuerpo.



12. Colocado ya todo el alambre y los bejuco, el armazón del muñeco está finalizado.

Con la anterior operación se da por concluido el proceso de construcción del armazón del *Ts'uulli k'áak*, lo que varios de los presentes denominaron “sus huesos”. A partir de aquí, lo que resta a partir de aquí es rellenar su “esqueleto” de pólvora y cubrirlo con periódicos y ropa. Es interesante apuntar que en la actitud de los presentes a partir de este momento comienzan a aparecer indicios que identifican al conjunto de madera, bejucos y alambres que acaban de construir como una persona, a la que incluso algunos ya señalan como el Caballero de Fuego. En consecuencia evitarán dejar a la imagen mucho tiempo bajo los rayos del sol, no se pronunciarán palabras mal sonantes en su presencia y las actitudes solemnes de los presentes en el solar denotarán en todo momento respeto y devoción. Asimismo, todo lo que se añade a partir de este momento a la efigie recibe el nombre de diferentes órganos del cuerpo humano. En primer lugar se proceden a instalar en el interior y a todo lo largo del armazón varias “*jiladas*”¹⁶ o “caminos” de pólvora, a los cuales se les identifica como las “venas” del *Ts'uul*. Por su parte, los paquetitos de pólvora que tienen las “*jiladas*” son asemejados por todos los presentes durante la construcción con el rasgo más característico de la “viruela negra”: la aparición de grandes furúnculos en la piel de los afectados por esta enfermedad. De esta forma, el *Ts'uulli k'áak* se representa como portador de la misma enfermedad que su quema ayudo a erradicar de la población, lo que nos remite a su condición de “Dueño” de la viruela negra y, por tanto, del mal. Siguiendo con esta lógica, cuando pasados cuatro o cinco días de su construcción se procede a la “quema” de la imagen del Caballero de Fuego los vecinos de Nunikiní escenifican, amén del cumplimiento de una promesa vitalicia formulada a su santo patrón en un tiempo mítico, la expulsión de la enfermedad que encarna este personaje, convertido en víctima propiciatoria, a través de la puesta en práctica de un ritual mágico imitativo.¹⁷

Siguiendo con el proceso constructivo, una vez que ya se han instalado las “venas” recorriendo todo el interior del armazón, don Felipe pasa colocar tres paquetes

¹⁶ Una “*jilada*” es un largo cordel de mecha de 10 metros de longitud que cada 50 centímetros lleva colocada una carga de pólvora envuelta en un atado de henequén. Normalmente los gremios las emplean para colocarlas en el suelo de la explanada que hay frente a la iglesia, prenderlas y provocar una sucesión de detonaciones que acompañen al cortejo de estandartes cuando sus integrantes salen o entran del templo.

¹⁷ Esta primera visión nos traslada a la clásica interpretación de los muñecos que son destruidos con motivo de diferentes festividades (Carnaval, San Juan, Pascua), los cuales fungen como “víctima propiciatoria, portadora del mal, y cuya eliminación libra a la comunidad de ese mal precisamente” (Peris, 2002: 88). Sin embargo, ya vimos como el caso del *Ts'uulli k'áak* resulta mucho más complejo, pues el personaje ha ido adquiriendo características que lo convierten en una entidad sagrada local.

de pólvora en otros tantos lugares destacados de la anatomía de la efigie: dos de ellos, de alrededor de 100 gramos de pólvora cada uno, se colocarán a la altura de lo que será el pecho y entre las dos ramificaciones con que cuenta la horqueta, las cuales harán las veces de piernas. El tercero, el doble de grande que los anteriores, se amarrará a modo de cabeza en el extremo superior de la horqueta.¹⁸ Cada uno de estos envoltorios de explosivos se identifica, respectivamente, con lo que será el corazón, los testículos¹⁹ y el cerebro del *Ts'uulli k'áak*, dotando de una naturaleza “humana” a la imagen que todavía está en construcción. Esta delicada operación implica, no sólo ubicar y amarrar correctamente los paquetes de pólvora al esqueleto de la imagen, cada uno en su respectivo lugar, sino también dejarlos conectados a las “*jiladas*” que recorren toda su anatomía de arriba a abajo. Y es que éstas, las tenidas por “venas”, cumplirán con la importante función de ser las mechas que conduzcan hasta los diferentes órganos del *Ts'uul* la chispa que hará detonar la carga explosiva que contienen en su interior, provocando de esa forma la gran detonación que hará saltar en mil pedazos todo su cuerpo el día grande de la fiesta.



13. Mientras sus ayudantes terminan de colocar las “venas”, don Felipe prepara uno de los paquetes de pólvora que instalará en el interior del cuerpo del Caballero de Fuego.

¹⁸ Así sucede en la celebración de noviembre. En la de abril únicamente se colocan los dos primeros paquetes de pólvora, pues la familia Naal carece de los recursos económicos que sí posee la sociedad que funciona en noviembre gracias a las cuotas de sus socios y los mecanismos que implementa para obtener fondos durante el año.

¹⁹ En el folklore español se han reportado numerosos casos de muñecos que son representados con genitales de tamaño descomunal, los cuales se colocan de forma visible, precisamente como una forma de simbolizar y censurar pública y burlescamente conductas tenidas por negativas y perniciosas para la comunidad vinculadas con los excesos sexuales (Peris Álvarez, 2002: 89). A primera vista lo anterior no parecería aplicable directamente a la figura del *Ts'uul*, pues los “testículos” de pólvora que se le colocan están perfectamente tapados y no poseen ninguna relevancia especial en la anatomía de la imagen, más allá de ser uno de los lugares donde se deposita el “fuego” que acabará con ella. Sin embargo, no debemos olvidar que los comportamientos “amorales” y excesivos de todo tipo han estado tradicionalmente asociados con los *ts'uulo'ob*.

Dada la complejidad técnica y la trascendencia simbólica que envuelve toda la operación, ésta quedará a cargo exclusivamente de don Felipe, a quien como ya vimos se le reconoce como la única persona en toda la comunidad que sabe cómo llevarla a cabo de forma correcta, amén de contar con el beneplácito del numen para desarrollar esta tarea.²⁰ En consecuencia, él es quien se encarga de empalmar las pequeñas mechas que salen de los paquetes de pólvora con los respectivos caminos de pólvora, siendo ayudado en esta delicada labor por su hermano. Todos los presentes contemplan en silencio y con suma atención esta operación, y no harán ni dirán nada a menos que el propio don Felipe se lo solicite. Finalmente, una vez que ha terminado de instalar todo el material pirotécnico en el interior del cuerpo del *Ts'uulli k'áak*, no resta más que extraer un fragmento de mecha por cada una de las dos piernas del muñeco para que el día de su “quema” éstas sirvan como punto de conexión con las decenas de “*jiladas*” que se colocarán frente a la imagen para que lleven el fuego hasta ella. Es importante volver a destacar, por último, el hecho de que los vecinos de Nunkiní se refieren a la pólvora que lleva la imagen en su interior como “fuego” o *k'áak*, término que también se puede traducir como la enfermedad de la viruela negra, y que a su vez se identifica con el mismo *pixán* o “espíritu” del numen, el cual abandona el cuerpo al momento de la explosión. En este sentido, lo anterior no hace si no volver a poner de manifiesto la polisemia que encierra la figura del Caballero de Fuego en tanto que “dueño” de la viruela negra, potentado “extranjero” reconvertido en chivo expiatorio de los males comunitarios, y “santo” milagroso de ascendencia local, imagen esta última que resulta la más popular y recurrente para los vecinos de Nunkiní.

Acabado el proceso de colocación del “fuego” en el interior del cuerpo del *Ts'uulli k'áak*, se suele producir una pequeña pausa en las tareas colectivas antes de acometer la última fase constructiva y finiquitar el trabajo. Así, una o dos mujeres acercarán al espacio donde trabajan los hombres una fuente con carne de puerco frita, varias tortillas calientes recién hechas y un recipiente con *x'nipeek*²¹ para aderezar los

²⁰ Recordemos que el “fuego” que se coloca dentro de la imagen es visto como el “espíritu” o “*pixán*” del Caballero de Fuego. Es decir, desde el momento en que se coloca el gran paquete de pólvora en la cabeza de la efigie (el que nombran como su “cerebro”), podemos considerar que ya se ha instalado en ella el componente anímico que la dota de una identidad “sagrada” o poderosa. Así resumía esta creencia el propio don Felipe durante la construcción de la imagen en noviembre de 2009: “*Ya (cuando se ha terminado de hacer) tiene espíritu, todo. Cuando terminamos de amarrar todo se queda como un cuerpo de un humano, ya tiene espíritu. ¿Por qué digo que tiene espíritu? Por el fuego que tiene adentro. La cabeza es un fuego, no se juega con un fuego así, no se juega con eso. El fuego es su espíritu del Caballero, por eso cuando muere, que explota, es que sale su espíritu y queda en Nunkiní.*”

²¹ Se trata de un aderezo para acompañar los tacos de carne muy popular en Yucatán. Está elaborado a base de tomate, cebolla blanca, chile habanero y cilantro, todo picado y bañando en zumo de

tacos. Con este refrigerio, regado con abundante refresco embotellado muy frío, los varones que se encuentran trabajando en el solar descargan una parte de la tensión que se vivió durante la colocación de los explosivos dentro de la imagen del Caballero de Fuego y descansan antes de iniciar la parte final del ritual de amarre. Durante estos momentos de relajación, mientras degustan un par de tacos, los mayores aprovechan para contemplar con gestos orgullosos la incipiente forma humana que ha ido adoptando la efigie, al tiempo que apremian a los más jóvenes para que estén atentos y puedan aprender “el trabajo”. Este resulta también un momento propicio para volver a contar las historias que narran los milagros más populares del *Ts’uulli k’áak*, mismos que sirven para dejar constancia de los poderes benéficos que tiene el numen, los cuales recaen sobre aquellos vecinos que “*le piden con mucha fe su ayuda*” y luego “*pagan lo que le tienen prometido*”. Como es habitual en cualquier celebración de índole religiosa maya, los momentos que están imbuidos de mayor contenido simbólico “sacro” se intercalan en el tiempo y en el espacio con sucesos de abierto carácter lúdico (banquetes, bailes, corridas de toros) sin que éstos resten un ápice de trascendencia a los primeros, sino todo lo contrario: ambas acciones forman parte integrante de una tradicional forma de festejar a aquellos seres poderosos que rigen los destinos humanos.²²

Para acometer la última etapa del ritual que nos ocupa, los presentes se organizan nuevamente en grupos. Unos se encargarán de ir extendiendo hojas de periódico en el suelo para a continuación pasárselas al otro grupo que se encargará, supervisado por el propio don Felipe Naal que será quien comience la tarea para que el resto lo imiten, de ir colocándolas alrededor de todas las partes del cuerpo de la imagen hasta que consigan cubrirlas en su totalidad, desde la cabeza hasta las piernas. No en vano, los presentes identifican este proceso con el hecho de “colocar la piel” del Caballero de Fuego, considerando las hojas de periódico como este órgano, pues una vez que hayan sido puestas en su lugar cubrirán completamente los órganos y el

naranja agria. Su nombre, literalmente “nariz de perro”, remite a la mucosidad que genera a los comensales su consumo como consecuencia del efecto picante del chile habanero. En el centro de México este acompañamiento recibe el nombre de “pico de gallo”, carece de naranja agria y sustituye el chile habanero por el chile serrano.

²² Aunque se sale de la temática de esta tesis, las celebraciones que se realizan para alimentar a los “dueños” del terreno de raigambre indígena (*Balamo’ob*, *aluxo’ob* o *yumtzi’ob*) también siguen esta premisa. En primer lugar consisten en un rezo prolongado realizado por parte de un especialista ritual indígena (*h-meen*) llevado a cabo sobre el altar que contiene los alimentos rituales ofrendados a las divinidades, durante el cual predomina el silencio y las actitudes de reverencia. Pasado un tiempo desde la finalización del rezo, todos los presentes compartirán esos mismos alimentos con el gusto y la algarabía que permiten saber que se ha cumplido con las obligaciones contraídas con los legítimos dueños de la tierra que los alimenta y sobre la que viven.

esqueleto del numen, al tiempo que servirán para conceder el volumen definitivo a su cuerpo. Así, durante la hora aproximada que tardan en forrar la totalidad del muñeco con papel de periódico, don Felipe se afana en ir ensamblando, de una en una, cada página sobre las tiras de bejuco que se pusieron con anterioridad y que recorren de arriba abajo la anatomía del *Ts'uul*. Una vez hecho esto, solo restará reforzarlas amarrándolas con fuerza, utilizando para ello cuerdas de henequén que irá colocando rodeando las distintas partes del cuerpo. Una vez se ha concluido con esta tarea, la imagen del *Ts'uulli k'áak* ha adoptado ya una forma completamente antropomorfa, resultando fácilmente distinguibles las principales partes de su anatomía. De hecho, lo único que resta por hacer después de forrar toda la imagen con papel de periódico es ponerla la ropa que sus devotos le han ofrendado y, en último instancia, colocar y amarrar a su cabeza y a su brazo derecho, respectivamente, la careta de cartulina en la que se encuentra dibujado su blanco y “chapeado” rostro de marcados rasgos que lo señalan como *Ts'uul*, y la mano que se le colocará asomando del extremo de la manga de su camisa haciendo la señal de saludo.



14. Una vez que todos los explosivos han sido colocados en el interior del cuerpo, se procede a cubrir el armazón con papel de periódico.



15. Don Felipe y dos de los constructores habituales proceden a cubrir con “su piel” el esqueleto del *Ts'uulli k'áak*.

El proceso de ataviar con su primer atuendo al Caballero de Fuego se realiza imitando el orden que emplearía cualquier vecino varón de Nunkiní que se vistiese con sus mejores galas para salir a la plaza del pueblo el día de la procesión del santo patrón. La primera

prenda que se le coloca siempre a la imagen son unos pantalones largos, de tela gruesa y color oscuro (casi siempre negros), muy diferentes a los cortos, finos y de tonalidades claras que habitualmente emplean la mayoría de los nunkinienses para ir a trabajar y combatir las altas temperaturas que imperan casi todo el año en la península. Acto seguido se coloca sobre la mitad superior del cuerpo del muñeco una camisa sencilla pero siempre de manga larga y color claro, la cual es abotonada en su totalidad hasta el cuello. Después le toca el turno a los zapatos, los cuales habrán sido horadados en su suela con anterioridad para que puedan ser ensartados en el pedazo de horqueta afilado que sobresale de cada una de las piernas por los bajos del pantalón. Los zapatos del Caballero de Fuego siempre son de color negro, suela de goma gruesa y cordones que permiten cerrarlos completamente sobre el empeine, lo cual constituye la antítesis del calzado que mayoritariamente utilizan a día de hoy los indígenas peninsulares.²³

La penúltima prenda que se coloca sobre la imagen será un paliacate de color rojo que, después de doblarse cuidadosamente a la mitad, es amarrado con sumo cuidado alrededor de su cuello, de tal forma que sus dos puntas queden colgando sobre el pecho de la imagen como si fuesen un corbatín. Este pañuelo posee gran importancia pues es el centro de gran parte de los besos y toques amorosos que ofrecen los fieles al numen cuando se encuentren ante su presencia, así como también será empleado para recibir su bendición por medio de fricciones que se dan con él por la cara y el cuerpo. Por último, después de que el hermano de don Felipe haya recortado la careta con el rostro del Caballero de Fuego de la cartulina donde un vecino la dibuja cada año esforzándose por marcar sus rasgos foráneos, don Felipe es el encargado de ubicarla y atarla a la cabeza de la efigie, dotándola así de expresión y de los rasgos que marcan definitivamente su otredad.²⁴ El colofón a todo el trabajo realizado llega con la puesta sobre la cabeza de la figura del numen de un sombrero de estilo ranchero. Con ello se da por finalizado el trabajo de construcción del *Ts'uulli k'áak*, el cual se suele prolongar

²³ A día de hoy uno de los rasgos más distintivos de la vestimenta de los varones indígenas sigue siendo el empleo de sandalias (*xanab*) que dejan buena parte de sus pies al descubierto. Desde los más humildes y tradicionales *tabixanáb* que siguen calzando muchos campesinos a diario (confeccionados a nivel doméstico con un pedazo de caucho que sirve como suela, al que se colocan dos tiras de henequén que se amarran al tobillo), pasando por las comerciales chancas de goma que se adquieren en los mercadillos y que predominan en la actualidad, hasta las elegantes sandalias de cuero con costuras que se reservan para los días de fiesta, este tipo de calzado constituye un símbolo externo, distintivo y característico de aquellos que asumen como propia una identidad mayera, campesina y rural.

²⁴ Además de su indumentaria, el rostro dibujado que se le coloca a la imagen denota y es para los participantes un poderoso indicador de su otredad, pues además de ser completamente blanco, estar “chapeado” (enrojecido) en sus carillos “por el sol”, y de lucir grandes patillas, su pelo se muestra ensortijado, aspectos todos ellos ausentes de la fisonomía común de los vecinos de Nunkiní.

una media de cinco horas, durante las cuales una media de 10 varones han trabajado de forma coordinada y prácticamente sin pausas bajo la dirección de don Felipe Naal. Al concluir la tarea, tal y como se hiciera antes de comenzar, uno de los participantes lanzará dos voladores, pero esta vez para anunciar a toda la comunidad que se ha finalizado con éxito el ritual que permite, por una parte, reeditar uno de los milagros de san Diego de naturaleza colectiva más celebrados por la comunidad (la erradicación de la viruela negra), y, al mismo tiempo, suministrar un cuerpo-presencia a uno de los personajes sagrados de mayor peso en el ámbito comunitario, fijando temporalmente su identidad.²⁵

Todo el conjunto de prendas que han sido referidas son siempre colocadas por el hacedor de la imagen, don Felipe Naal, quien se apoyada en todo momento para llevar a cabo este cometido en el resto de varones presentes para que éstos le auxilien a la hora de levantar y manipular la imagen, pues su peso y dimensiones dificultan la tarea. Un dato que resulta relevante y que conviene destacar una vez más es que toda la ropa con que se viste el cuerpo del *Ts'uulli k'áak* en esta primera ocasión, así como la que le irán regalando a modo de ofrendas sus fieles a lo largo de sus cinco días de vida material, ha de ser completamente nueva y sin estrenar. Lo anterior permite acentuar el papel prominente y benéfico que tiene este numen dentro de la población, al tiempo que distancia su figura de aquellas que protagonizan otros rituales de quema de figuras antropomorfas en la comunidad (quema de Juan Carnaval).²⁶ Otro aspecto a subrayar es que todas las prendas de ropa que se van añadiendo al cuerpo de la imagen desde que se concluye su construcción hasta el día de su quema son siempre ofrendadas por sus devotos, bien como pago a los favores que de él han recibido bien como una forma de propiciarlos,²⁷ siendo el primer conjunto completo que se le coloca el día de su

²⁵ En este punto sigo las tesis apuntadas por Pedro Pitarch cuando se refiere al muñeco denominado *xutax* por los tzeltales (una imagen de Judas que hacen por Semana Santa), con cuya construcción buscan “suministrar un cuerpo-presencia a un espíritu que en su dominio carece de él [...] Y al hacerlo, permitir una relación con lo sagrado en un contexto ritual que se encuentra suficientemente bajo control humano” (2011: 168).

²⁶ Se trata de un aspecto que aleja la imagen del *Ts'uulli k'áak* de cualquiera de los muñecos del tipo “judas” o “peleles” que se queman durante la Pascua de Resurrección en varias partes de América y la península ibérica, los cuales se elaboran siguiendo procedimientos mucho menos elaborados consistentes en rellenar de paja o hojas secas sus efigies y siempre van ataviados con ropas usadas, robadas o muy viejas, añadiéndoles además a sus atuendos otros implementos burlescos con objeto de ridiculizarles (Caro Baroja, 2006; Peris Álvarez, 2002).

²⁷ Una de las características que comparten el Caballero de Fuego y el Maximón del lago Atitlán es el hecho de que ambos reciben de sus fieles numerosas ofrendas en forma de ropa (especialmente pañuelos) que son colocadas sobre sus cuerpos. Sin embargo las diferencias son mayores que las semejanzas, pues mientras que en el primer caso la ropa será destruida junto con la imagen, en el segundo se conserva en “atados” sobre ella; igualmente la vestimenta del *Ts'uul* es en todos los casos de naturaleza

construcción pagado y ofrendado íntegramente por el “patrón” de la sociedad que se encarga de festejarlo y sus familiares.



16. Don Felipe coloca el rostro del Caballero de Fuego sobre su cabeza después de haber vestido su imagen.



17. La última prenda que se coloca sobre el *Ts'uulli k'áak* son los zapatos.

Posteriormente, durante los días que transcurran hasta su sacrificio en la plaza, numerosos vecinos irán colocando sobre la imagen nuevas prendas de ropa (caso de los paliacates) o entregándoselas al patrón de la sociedad para que éste se las coloque durante la noche (sombreros, pantalones, camisas y zapatos). Consecuentemente, para el día grande de la fiesta el cuerpo del Caballero de Fuego luce siempre diversas prendas sobrepuestas unas sobre otras, siendo especialmente destacable el gran número de pañuelos que lleva atados en diferentes partes de su cuerpo. Como sucedía con el número de estandartes que posee un gremio, cada prenda de ropa que se acumulan sobre el cuerpo del personaje sagrado viene a ser un símbolo inequívoco que remite a la eficacia de sus poderes extraordinarios, pues cada una de ellas representa el pago de un milagro acaecido sobre un vecino. Asimismo, contemplar minutos antes de su quema el cuerpo abultado y engrandecido de la imagen en virtud de las decenas de camisas, pantalones, sombreros y pañuelos ofrendados que lleva sobrepuestos, constituye un motivo de orgullo para todos los vecinos de Nunkiní, quienes ven reforzada de esta

“extraña” a la que utilizan los nunkinienses, mientras que una parte de la que viste Maximón son “trajes masculinos típicos de la localidad” (Pédron-Colombani, 2008: 5; Mendelson, 1963: 188).

forma la vigencia de sus creencias en esta entidad sagrada y, al mismo tiempo, su sentido de pertenencia a la comunidad de creyentes que lo festeja y comparten su devoción hacia esta figura.

No debemos olvidar por último, que la costumbre de vestir profusamente a las imágenes sagradas se encuentra muy arraigada en la tradición indígena mesoamericana desde antes incluso de la llegada de los españoles (Sanchiz Ochoa, 1993). A pesar de que en el caso de la imagen del santo patrón de la localidad que se encuentra en la iglesia no se haya podido mantener vigente esta práctica por los impedimentos que pusieron hace varios años para ello algunos representantes de la iglesia católica, la figura del Caballero de Fuego, cuyo culto está exclusivamente en manos de la comunidad, ha venido a tomar el relevo en lo que se refiere a este rubro.²⁸ Así, mientras que san Diego dispone de un sin fin de atuendos que le han sido ofrendados por los vecinos a lo largo de los años, y los cuales luce de uno en uno (uno diferente en cada día de fiesta); el Caballero de Fuego recorre las calles durante los días de fiesta vistiendo sobrepuestas y al unísono todas las prendas que ha ido recibiendo como ofrendas de parte de sus fieles. Prendas que resultan “extrañas” y ajenas para la mayoría de la población porque se identifican con las que portan los foráneos, los residentes de cualquier “ciudad” o, sencillamente, aquellos que no se asumen como indígenas.²⁹ De esta forma, el atavío que porta la imagen del “*santo Ts’uul*” cumple con su cometido principal, que no es otro que el de dotar a la imagen de una identidad “otra”, antagónica a la que se adscriben la gran mayoría de los vecinos de Nunkiní. A través de su profusa indumentaria y de su “peculiar” forma de llevarla, la efigie del Caballero de Fuego hace también honor a su nombre y a su condición de *Ts’uul*, y a las características que ello implica en la mentalidad indígena: “extranjero”, “caballero” y, por ende, potentado, ostentoso y excesivo en todas sus conductas, incluida su forma de vestir. ¿De qué otra

²⁸ Por el contrario, esta costumbre de vestir profusamente las imágenes sagradas se encuentra vigente actualmente en muchas de las poblaciones mayas asentadas en las Tierras Altas (Chiapas y Guatemala), donde la presencia de la iglesia católica no es ni tan fuerte ni tan influyente como en las poblaciones peninsulares. Basta contemplar la profusión de atuendos que visten los santos de poblaciones como Cancuc, Chamula o Zinacantán en Chiapas, o los de las comunidades que circunvalan el Lago Atitlán para constatarlo.

²⁹ Es interesante destacar en lo que respecta a la vestimenta de las representaciones materiales de las entidades sagradas las semejanzas que guarda el *Ts’uulli k’áak* con los santos que se hallan en el interior de la iglesia de Cancuc (Chiapas). Al respecto Pedro Pitarch señala que éstos “suelen vestir varias prendas superpuestas [...] con ropa y accesorios castellanos”, muy diferente al uniforme atuendo cotidiano que llevan los habitantes de esta población, elaborado en el telar de cintura (2006: 71-72). Esta diferencia viene a fortalecer la imagen de los santos como modelos contrarios al cuerpo humano tzeltal, al tiempo que representan “un reflejo de los tiempos remotos en que peregrinaron desde oriente hasta llegar a Cancuc para fundar el pueblo” (*Ibidem*, 87).

forma si no podría contemplarse la imagen de un hombre que puede darse el lujo de vestir de manera simultanea varias prendas de ropa costosa, mismas que la gran mayoría de sus fieles ni siquiera podrían permitirse adquirir de forma individual.

Una vez que ha concluido de colocarse la última prenda de ropa sobre la figura del Caballero de Fuego, los varones que estuvieron presentes en el solar durante su construcción comienzan a dispensar a la imagen una atención gestual que evidencia de forma clara su naturaleza sagrada, muy similar en todas sus formas a la que le brindan a san Diego de Alcalá cuando están ante su presencia.³⁰ Así, de uno en uno, todos irán pasando ante ella para contemplarla fijamente con gesto serio pero satisfecho, hacer una ligera reverencia, santiguarse y, en algunos casos, restregar por sus caras y besar los extremos del paliacate que cuelga sobre el pecho de la imagen, despidiéndose con una nueva santigua. Una vez que los participantes en el ritual de “amarrar” la efigie han concluido de dar la bienvenida al *Ts’uulli k’áak* y expresarle su agradecimiento por haberles permitido participar un año más en esta celebración, les toca el turno a las mujeres que hasta este momento no se habían ni siquiera asomado a la parte del solar donde se encontraban los hombres trabajando. También de una en una se irán colocando frente a la imagen con gesto serio y se persignarán, la besarán y hasta susurrarán algunas palabras de agradecimiento en voz baja (“*porque otro año estamos con salud y podemos venir a festejar*”) a escasos centímetros de ella.³¹ En ocasiones también pasan ante la imagen otras mujeres que, sin pertenecer a la sociedad, acudieron desde temprano al solar este día llevando consigo a algún hijo que se encuentra enfermo para que así el pequeño pueda recibir “su bendición” de parte del numen. En estos casos, después de que la cabeza y el cuerpo del infante hayan sido frotados repetidas veces con el paliacate que porta la imagen alrededor del cuello, que se le retira momentáneamente para facilitar esta acción, la madre alza a su vástago entre sus brazos para que éste pueda alcanzar a besar la parte alta del cuerpo del Caballero de Fuego y darle las gracias

³⁰ Recordemos que una de las características que nos permiten distinguir a los personajes sagrados de cada sociedad es, precisamente, que son acreedores de ciertos “marcadores plásticos y verbales”, entre los que se cuenta un tipo de atención gestual exclusiva por parte de los hombres quienes, de esa forma, subrayan la naturaleza diversa de aquellos (es decir, que son “radicalmente otro” a ellos). Es más, siguiendo a Gutiérrez Estévez, es a través de la presencia de los seres sagrados en las narraciones verbales y gestuales como éstos “se constituyen y manifiestan socialmente” (Gutiérrez Estévez, 1984: 167).

³¹ La atención gestual que le dedican sus fieles al Caballero de Fuego cuando se encuentran ante su presencia (reverencias, persignaciones, besos y haciendo contacto con la ropa de la imagen) denota la creencia de aquellos de hallarse ante una presencia de carácter sagrado y extremadamente poderosa; muchos de estos gestos son los que emplean también los vecinos de Santiago Atitlán cuando están frente a la imagen de Maximón, pues también se acercan a él para rezarle y santiguarse (Mendelson, 1963: 187 y 192).

por la ayuda que vaya a prestarle. Por último, antes de apartarse definitivamente de la imagen, la mujer formulará, utilizando para ello un tono de voz inaudible, una súplica (que en muchos casos adopta la forma de promesa) para que su hijo recupere la salud con la mayor celeridad posible, santiguándose varias durante al concluir su parlamento con el numen.

Una vez que todos los presentes han concluido de pasar ante la imagen para admirarla, mostrar su respeto y agradecerle la protección que les brindó durante el año transcurrido, el patrón o alguien por él designado la cargará para conducirla y acomodarla en el interior de una vivienda (*“para que no se asoleé demasiado porque está fuerte el sol, así; en la casa está más fresco, es más cómodo para el Caballero”*, explicaba don Abundio), donde quedará alojada por las noches durante los tres días que deben transcurrir para su “quema”.³² En ella permanecerá siempre resguardada y custodiada por el patrón o alguno de sus familiares más cercanos, quienes se turnarán para no dejar en ningún momento sola a la imagen, y supervisar las numerosas visitas de fieles que llegan a solicitarle personalmente algún favor o a entregarle sus ofrendas de ropa. Un detalle interesante que exhibe una vez más la estrecha vinculación que existe entre el Caballero de Fuego y el santo patrón (amén de compartir espacios y tiempos en el transcurso de sus complejos ceremoniales) lo encontramos en el hecho de que siempre, en el lugar donde es depositada la efigie del numen se encuentra también frente a ella una imagen de san Diego de Alcalá con varias veladoras prendidas. De esa forma, los dos personajes sagrados quedan colocados frente a frente, quizá como una forma de facilitar la comunicación entre ambos. O tal vez, con el fin de que el santo patrón sea testigo del correcto cumplimiento que ha hecho la comunidad un año más de la promesa vitalicia que en un pasado ya mítico le hicieron a cambio de que les ayudara a superar una epidemia de viruela negra.

Las expresiones de devoción que le dedican al *Ts'uulli k'áak* sus fieles al momento de finalizar su construcción alcanzan su máxima expresión con motivo de la festividad del mes de abril, cuando ésta acaece en el solar y bajo la coordinación de la familia Naal. Así, nada más terminarse de amarrar la figura del “santo”, la anciana madre de don Felipe, doña Modesta, asume y representa el papel que la otorgó hace ya varias décadas la comunidad erigiéndose como intermediaria entre sus integrantes y el

³² La imagen se “aloja” en el interior de una vivienda, nunca se “guarda”; pues cualquier persona que así lo desee podrá pasar a visitarla a cualquier hora del día durante sus tres días de vida, para rezar ante ella o para hacerle entregar de una ofrenda.

numen. Para ello, tras presencia cómo los hombres colocan las últimas prendas de ropa sobre la imagen y una vez que ésta se encuentra completamente vestida, se levanta apoyada sobre sus dos bastones y camina hasta colocarse frente a ella a escasos 30 centímetros de distancia. Una vez allí comienza a susurrar un rezo en lengua maya que se prolonga por varios minutos ante la atenta mirada de los hombres que participaron en el ritual de construcción. En varias ocasiones durante el transcurso del rezo, doña Modesta se persigna y besa el cuerpo de la efigie, al tiempo que de forma casi inaudible se escuchan referencias a san Diego, a “*Tatá Dios*” (Dios Padre) y al *Ts’uulli k’áak*, a quien nombra utilizando calificativos como *Kichkelem Yum* (precioso Señor) o “*Santo Ts’uul*”, exclusivamente reservados para entidades de carácter sagrado. Al concluir su rezo, doña Modesta coloca un paliacate alrededor del cuello de la imagen, lo besa y se persignará una última vez antes de retirarse al interior de la vivienda. Concluido este momento tan solemne, todos los presentes en solar comenzarán a pasar ordenadamente a “saludar” y recibir la “bendición” del Caballero de Fuego. Ocasionalmente, como pude apreciar en el año 2011, acuden al solar de don Felipe el día del “amarre” de la imagen mujeres que llevan consigo a un hijo enfermo para que doña Modesta interceda por ellos y pida por su salud al numen durante el primer rezo que he referido. En estos casos, la rezadora pasará por todo el cuerpo del enfermo un paliacate recién comprado que habrá llevado su madre, mismo que luego atará sobre el cuerpo de la imagen. Al mismo tiempo rogará al “*santo Ts’uul*” que “*haga su milagro y lo devuelva la salud al pequeño*”. Además, para imprimir mayor fuerza a sus palabras petitorias y propiciar la rápida ayuda del “santo”, doña Modesta le comunicará al numen el contenido de la promesa que la madre del enfermo se compromete a cumplir cuando su hijo recupere la salud. Pero no sólo las mujeres llegan a pedir la intercesión de doña Modesta, a veces son hombres los que acuden a visitarla llevando consigo ofrendas para el Caballero, bien en forma de ropa o bien como alimentos que se emplearán para dar mayor realce a la celebración del numen. A cambio de estos aportes solicitarán a la rezadora que le hable de sus problemas o necesidades al Caballero de Fuego, buscando así atraer su ayuda. Como dice don Felipe: “*son muchos que vienen a ver a mi mamá, así, para que le pida su bendición del Ts’uulito para un hijo enfermo, para su cosecha de chiles, de maíz, de calabaza o para que no se mueran sus animales. Cualquier cosa vienen y lo piden a doña Modesta para que ella lo reza*”.

El contenido del primer rezo que “canta” susurrando doña Modesta a escasos centímetros de la cabeza de la efigie del Caballero de Fuego, amén de evidenciar una

vez más el carácter sagrado que se le conceden a esta entidad, cumple con varias funciones importantes en el marco del ritual con que se busca “dar vida” cada año a la imagen del *Ts’uulli k’áak*. Así, don Felipe me explicaba que con ese primer rezo que hace doña Modesta al momento de terminarse de “amarrar” la imagen “*está llamando al pixán del Ts’uul para que ya venga y entre en su cuerpo que lo hemos hecho; por eso es que lo ves que está diciendo mucho su nombre así*”. De forma similar, el “patrón” de la celebración del mes de abril me comentaba que su madre, mediante ese primer rezo que “canta” frente al *Ts’uul*, está dando nombre a la efigie: “*cada año le dice por su nombre que es Juan Zito y así por el nombre lo llama en su rezo para que venga a su cuerpo*”.³³ Este nombre que recibe la imagen resulta meramente simbólico y ritual, pues únicamente es utilizado por la rezadora durante ese primer rezo que le dedica a la imagen. El común de los fieles prefiere denominar tanto a la imagen como al numen empleando el apelativo de Caballero de Fuego o *Ts’uulli k’áak*, así como las abreviaturas que denotan familiaridad y cariño (“*santo Ts’uul*”, “*Ts’uulito*”, “*el Caballero*”), que además muestran el grado de identificación que se da entre la figura tangible y el personaje sagrado a la que aquella sirve de morada pasajera durante un breve lapso de tiempo.

³³ Es interesante apuntar que, a pesar de sus notables diferencias de significado, varias de los muñecos que se construyen para ser destruidos en España con motivo de las celebraciones del mes de mayo son nombradas con el nombre de “el Juan”, e incluso cuando se hacen por parejas se denominan respectivamente “el Juan” y “la Juana” (Peris Álvarez, 2002: 72). También Caro Baroja menciona la costumbre de poner nombre a los muñecos que son destruidos con motivo de determinadas festividades, apoyando la tesis de que el término “pelele” deriva de Pedro (2006: 66). En Nunkiní, tanto la imagen del Caballero de Fuego que se elabora para abril como la que se hace para noviembre reciben el nombre diminutivo de “Juan Zito”.



18. Nada más concluye su construcción, los presentes en el solar pasan ante la imagen del *Ts'uul* y besan el paliacate que porta alrededor de su cuello en señal de respeto y devoción.



19. Las madres alzan a sus hijos para que éstos puedan llegar a besar al santo y recibir así su bendición y protección.



20. Doña Modesta recita un rezo de bienvenida ante la imagen y le coloca su primer paliacate al cuello en cuanto los hombres han terminado su trabajo.



21. Concluido el rezo de doña Modesta, quienes participaron en el amarre del *Ts'uul* pasan a mostrar sus respetos al Caballero.

Concluidos los rezos y las señales de reverencia que se le dedican al numen recién materializado en su pasajero cuerpo de madera y tela, llega el turno de pasar a la importante y abundante comida ritual que ofrecen los anfitriones a todos los presentes. Se trata de una comida especial, succulenta y muy rica en carne, a través de la cual se busca remarcar la trascendencia del tiempo en que ésta se enmarca. Obviamente, dado el mayor número de donantes y de socios con que cuenta la “sociedad” que se encarga de celebrar al Caballero de Fuego en noviembre, el banquete que tiene lugar en el solar

de la familia Haas resulta más concurrido que el que se celebra cada mes de abril en el de la familia Naal. Sin embargo, en ambos casos por igual está presente y se reedita la verdadera naturaleza del evento: festejar al numen ofreciendo gratuitamente un guiso “tradicional” de carácter festivo a todos aquellos vecinos que pasen a visitar a la imagen sagrada el mismo día de su construcción. Así, el relleno negro, el pavo en escabeche o *pibil*, así como la cochinita *pibil*, son algunos de los guisos ricos en proteína animal que reparten entre todos los visitantes sin distinción las dos familias que se encargan de los festejos en honor al *Ts’uulli k’áak* en los respectivos periodos del año en los que se realizan.³⁴ Al igual que sucede en los banquetes que ofrecen los gremios, los ágapes con que se conmemora la construcción de la imagen del Caballero de Fuego se desarrollan en el solar de la familia anfitriona y en ellos se observa una rígida separación de los participantes en función del género. Mientras que todos los varones degustan conjuntamente los alimentos que les van sirviendo las mujeres sentados en torno a grandes mesas de madera rectangulares instaladas en la parte delantera del solar (en el espacio donde se amarró la figura), las mujeres lo hacen por turnos sobre las pequeñas mesas redondas que hay repartidas por la parte trasera del patio, mismas donde estuvieron preparado las tortillas, o dentro de la cocina mientras vigilan los fogones donde se calientan los alimentos. Sólo a las invitadas “especiales” (como las directoras de escuela, médicos o enfermeras de la clínica local, o esposas de los líderes políticos locales), ajenas a los roles de género tradicionales por ser foráneas o por ocupar un puesto de prestigio dentro de la comunidad, se las permite sentarse a la mesa junto a los hombres.

Durante estos ágapes festivos que se dan con motivo del amarre de la imagen del *Ts’uul*, la comunidad de devotos se reúne en torno a platillos que resultan excepcionales por la nutrida presencia de carne animal en ellos, por el alto grado de condimentación que se les da (que implica el uso de múltiples especias y chiles) y por el complejo y laborioso proceso de preparación que requieren. Este conjunto de factores, aunados a los elevados costes que implican, suponen una ruptura evidente entre los guisos que son propios de las fiestas, respecto a las comidas del diario. Por ello, dichos guisos funcionan como verdaderos anclajes de una identidad local compartida y sustentada en

³⁴ De esta forma, las comidas tienen un fuerte contenido sagrado, pues son una forma de honrar al personaje sagrado por el cual se ofrecen. En este mismo sentido, W. Christian señala que el significado principal de los banquetes que organizaban los pueblos españoles en el siglo XVI con motivo de las celebraciones de sus santos patrones “eran una renovación solemne del contrato anual con el santo” (1991: 82).

el gusto por una serie de ingredientes y una forma determinada de prepararlos y consumirlos colectivamente (Fernández y Negroe, 1997: 11-12). Todos los alimentos que se sirven durante este periodo festivo gozan de un gran predicamento entre los paladares comunitarios y sirven, a su vez, para subrayar un tiempo que es tenido por especial por estar dedicado a honrar a un personaje sagrado importante. Una época del año en que se conmemora el cumplimiento de una promesa de carácter mítico realizada por los antepasados que implica la construcción anual de una imagen, y cuya cabal realización conlleva el bien estar de toda la comunidad.

Fungen también estos ágapes como momentos privilegiados de convivencia en los que se refuerza la solidaridad entre los participantes en el culto del personaje poderoso que se festeja, quien es la razón última de todos los sacrificios y celebraciones que tendrán lugar durante las siguientes jornadas. Lo numeroso y cuantioso de los ingredientes empleados, así como todas las horas de trabajo invertidas durante cinco días en la correcta preparación de los guisos tradicionales que se ofrecen gratuitamente el día en que se amarra y el día en que se quema la imagen, se justifican por el mero agasajo que supone su degustación colectiva en compañía de familiares, amigos y vecinos, reunidos todos entorno a una mesa con el único propósito de compartir el gozo que se deriva del correcto cumplimiento de ciertas obligaciones contraídas con quienes son los verdaderos “dueños” de los destinos de los habitantes de la comunidad (*“es por la fe que tenemos al Ts’uulito; estamos contentos de hacer estos trabajos por él”*, me decía la mujer de don Gili tras haber pasado dos días enteros en la cocina). Una vez más, tal y como sucedía con motivo de los festejos en honor del santo patrono, los mayas de Nunkiní olvidan sus carencias cotidianas en el plano alimenticio y subrayan colectivamente, a través del consumo de guisos ricos en su variedad y cantidad, la excepcionalidad de un tiempo que está destinado a conmemorar a una entidad de naturaleza sagrada como el *Ts’uulli k’áak*. Así, los banquetes, su organización y el proceso de preparación de los alimentos constituyen partes integrantes del complejo festivo que se le dedica al numen, y los fieles toman partido en ellas con la finalidad, en última estancia, de congraciarse y buscar la protección del “santo” festejado.³⁵

³⁵ Desde los primeros siglos de su existencia los cristianos celebraban los aniversarios de los santos reuniéndose para comer juntos. De esa forma, “día festivo” era sinónimo de “día de banquete o festín”. Por su parte, en la Castilla del s. XVI era muy habitual que los vecinos de distintas poblaciones se comprometieran a “contribuir a un ágape común en el que participara todo el pueblo y se compartieran los alimentos con los pobres de la comunidad”, a cambio de contar con la protección de un santo determinado (W. Christian, 1991: 78).

Rituales y celebraciones con el Ts'uulli k'áak de “cuerpo presente”.

Los tres días que van desde la construcción de la imagen hasta que ésta es conducida a la plaza el día grande de la fiesta para su destrucción están colmados de actividad ritual y muestras de devoción dedicadas al personaje sagrado que se encarna cada año en el cuerpo de madera que para ello construyen sus devotos. Tanto en la celebración del mes de abril como en la de noviembre, las acciones que se suceden a lo largo de estas jornadas pueden dividirse en función del espacio en el que se producen. En primer lugar tenemos el recorrido que realiza por el interior del espacio comunitario la efigie del Caballero de Fuego con el fin de obtener “caridad” de parte de los vecinos, y en segundo término las numerosas visitas que recibe por parte de sus fieles durante el transcurso de las tres noches que pasa en el interior de la vivienda donde se aloja hasta que llega el día en que será sacrificado. En ambos casos, las actitudes y los gestos que le dedican sus fieles al encontrarse ante su presencia vuelven a poner de manifiesto la naturaleza sagrada del personaje; al tiempo que la masiva participación de los vecinos en los dos rubros que nos ocupan ponen de manifiesto el profundo calado y la buena salud de la que gozan entre la gran mayoría de los habitantes de Nunkiní las creencias y los rituales que se destinan a esta figura.

En lo que respecta a la “procesión” o el “recorrido” que efectúa por toda la localidad el *Ts'uulli k'áak* con motivo de sus dos celebraciones anuales, decir que éstos tienen lugar durante dos jornadas consecutivas, pudiendo incluso extenderse a una tercera cuando en las anteriores no se pudo terminar de visitar todas las residencias de la población. Como ya adelanté, el principal y declarado objetivo de este recorrido con la imagen del numen a costas por todo el espacio comunitario es recolectar “caridad”; o lo que es lo mismo: buscar que todos los vecinos contribuyan en la medida de sus posibilidades a sufragar los gastos derivados de esta celebración mediante la entrega de una cantidad en metálico. De manera simbólica, además de recaudar dinero, se busca que el numen recorra “en persona” todos los espacios habitados que conforman la comunidad, y visite uno a uno a todas las personas que los habitan con el fin repartir sus “bendiciones” entre todos ellos. Consecuentemente, el recorrido que hace el Caballero de Fuego por cada una de las calles, callejones, viviendas y negocios que hay en Nunkiní se convierte en un “ritual de reconstitución comunitaria”, en tanto que sirve para reafirmar las relaciones sociales intracomunitarias y funciona como recurso de la memoria colectiva para sacralizar, consolidando y legitimando a un tiempo, la posesión

de los distintos espacios que integran la población por parte de sus habitantes (Barabas, 2003: 27). Sacralizando simbólicamente los espacios comunitarios mediante la presencia periódica en ellos de entidades sagradas de naturaleza local como el Caballero de Fuego o el santo patrón, los vecinos de Nunkiní refrendan su derecho (de carácter sagrado) de pertenencia y propiedad sobre ellos, amen de un sentido de comunitas que alcanza su máximo apogeo el día grande de la fiesta, cuando toda la comunidad se congregue en el centro del poblado para asistir al *sumun* de las celebraciones de sus dos “santos” locales. Se constituye de esta forma, a través de la cosmovisión, la mitología y las prácticas rituales vinculadas a las entidades sagradas, un “territorio simbólico” que abarca y unifica el conjunto del espacio social de la comunidad y sus habitantes. Del mismo modo, a través de este recorrido que realiza dos veces al año por todos los ámbitos de la población, el Caballero de Fuego reafirma periódicamente su “dominio” (y por ende su protección) sobre estos espacios que se constituyen en su “territorio de gracia” (W. A. Christian, 1978: 65),³⁶ el cual se ve ampliando año con año al ritmo que marca el crecimiento del territorio habitado de la comunidad.

Tanto en las celebraciones del mes de abril como en las de noviembre, el *Ts'uulli k'áak* recorre toda la población durante dos días consecutivos, siempre a hombros de alguno de los integrantes del grupo de fieles que son designados por el respectivo “patrón” de la sociedad que se encarga de celebrarlo. De este modo, las personas escogidas por el patrón ofrendan al numen el sacrificio que representa el esfuerzo de caminar junto a él durante dos jornadas consecutivas, cargándolo sobre sus espaldas. Este grupo estará conformado por entre seis y ocho varones adultos, quienes se irán turnando a lo largo de todo el día para llevar la imagen sobre sus hombros o espalda. Asimismo, el conjunto de “cargadores” está siempre dirigido por un familiar cercano al “patrón” de la sociedad. Por ejemplo, durante el recorrido de la imagen en el mes de abril, el hermano de don Felipe Naal, don Chanoc, será quien lo encabece; mientras que en noviembre será el turno de don Gili, el hijo de don Abundio Haas. A pesar de lo extenuante de su cometido, los participantes no dejan de mostrarse joviales y bromistas ni un instante durante las extenuantes 10 horas que pasan al día recorriendo, a pleno sol, todos los rincones de la comunidad con la pesada efigie del Caballero de

³⁶ El empleo que William A. Christian hace del concepto de “territorio de gracia” (1978) aplicándolo a los santos como el “área en la cual su benéfico poder parece ponerse particularmente de manifiesto”, se ajusta perfectamente a la naturaleza profundamente comunitaria que deja entrever la identidad del *Ts'uulli k'áak* expresada a través del mito y la acción ritual que se le dedican. Algo similar ocurre con el santo patrón y su procesión por el centro de la población, con la cual se viene a escenificar que el territorio humano por excelencia, el pueblo, queda bajo su protección (Quintal, 2003a: 310).

Fuego a cuestras. Todos por igual remiten a la fe que tienen en el personaje sagrado para explicar el orgullo que sienten por participar en el ritual de recogida de la “caridad”. Como pago a su desempeño, al concluir la jornada y regresar al solar del patrón a depositar la imagen, todos ellos recibirán 100 pesos en metálico de parte de la sociedad como una forma de compensarles por el tiempo que han invertido.

Pero además de las personas designadas, en no pocas ocasiones se presentan ante los patrones otros individuos que se ofrecen voluntarios para participar en el recorrido y transportar la imagen, como una forma de reintegrar al numen alguna acción milagrosa por la que se vieron beneficiados. Por ejemplo, en la celebración acaecida en abril de 2011, una sobrina de don Felipe Naal de 20 años de edad participó activamente en el recorrido que durante dos días se realiza por la población, llevando en varias ocasiones sobre sus hombros, y bajo el abrasador sol de la temporada de secas, la imagen del *Ts’uulli k’áak* con la que caminó largos periodos de tiempo. Lo anterior lo hizo como una forma de agradecimiento al numen por haberla ayudado a superar una grave enfermedad que parecía no tener remedio. Según esta joven: *“los médicos no sabían cómo curarme, pero le pedí mucho al santo Ts’uul para que me cure; ahorita, gracias a su milagro, ya estoy bien, por eso para agradecer su ayuda lo estoy llevando para buscar su caridad”*. De forma similar, un joven del vecino poblado de Santa Cruz estuvo cargando largos trayectos la figura del numen con motivo de los festejos de noviembre en el año 2007. El motivo que aducía esta persona para invertir dos jornadas completas en el ritual de recolección de la “caridad” fue agradecer la protección que le había brindado el numen durante un accidente que sufrió la camioneta en la que viajaba rumbo a su trabajo hacía un par de meses, y en el cual resultaron muertos varios de sus ocupantes. En casos como los señalados, los agraciados por el “milagro” del “santo” aprovechan la cercanía que les brinda con el numen benefactor la procesión para mostrar públicamente su agradecimiento y devoción.³⁷

³⁷ Aunque referida a los santos patronos, cuando Ella F. Quintal analiza las procesiones que se realizan en las poblaciones mayas destaca que son momentos en que los fieles “pueden establecer contacto con “los santos” (2003a: 349).



22. Varios integrantes de la sociedad del Caballero de Fuego participan en el recorrido de la imagen por toda la comunidad.

La forma en que se lleva a cabo la recolección de “caridad” casa por casa es relativamente sencilla. A las 8 de la mañana se congregan en el solar del patrón las siete u ocho personas que han sido seleccionadas para realizar este cometido.³⁸ Una vez juntas se pondrán rápidamente de acuerdo acerca del rumbo de la población por el que van a iniciar el recorrido, el orden en que irán cargando la imagen y quienes serán los encargados de reventar los voladores cada vez que hayan terminado de recorrer una “cuadra” (manzana) de viviendas para que toda la población sepa en que lugar se encuentra la imagen. Con estos parámetros claros, el grupo de hombres abandona la vivienda del patrón y comienza su peregrinar por las calles del pueblo, colocándose en primer lugar la persona que lleva la figura del Caballero de Fuego y junto a ella, al menos, otras dos más que irán siempre a su lado, escoltándola para auxiliarla en caso de debilidad o ayudarla a sortear cualquier obstáculo imprevisto. El resto de acompañantes los seguirá a unos cuantos metros de distancia, tomando asiento cuando el Caballero de Fuego se interna por alguno de los callejones sin salida con que cuanta la población. De esta forma, el cargador de la imagen y su escolta van avanzando con paso regular y sin detenerse hasta llegar a las entradas de todas las viviendas de la población.

El ritual que se reedita cientos de veces a lo largo de los dos días en que se prologa el caminar, ante cada vivienda a la que arriba y se detiene el cortejo del Caballero de Fuego a pedir “caridad”, arroja nuevas pruebas acerca del carácter sagrado

³⁸ El número de integrantes de la comitiva irá aumentando a medida que vaya avanzando el día, pues cuando terminan las escuelas muchos niños con sus bicicletas, hijos y sobrinos en muchos casos de los participantes, se sumarán a ella. Cuando el Caballero es llevado de regreso al lugar del que salió es habitual que conformen la comitiva hasta dos decenas de personas.

del que está dotado la entidad que nos ocupa y de lo extendida que está su devoción entre los habitantes de Nunikiní. Así, al visitar una nueva vivienda o negocio el cortejo se detiene, colocan la imagen del *Ts'ulli k'áak* en el suelo justo delante de la entrada y realizan el característico llamado que se emplea en los pueblos peninsulares para llamar la atención de los moradores: “¡Buenos días!”. Habitualmente, en cuando el encargado de atender la llamada se percata de la presencia del numen avisa con premura al resto de los que se encuentran en el interior de la vivienda en ese momento, quienes no tardan en salir a su encuentro. Resulta frecuente, por ejemplo, que los matrimonios con hijos salgan en compañía de su prole y, uno por uno, les hagan besar a todos los ropajes del Caballero de Fuego y despedirse de él persignándose una vez más. Asimismo, la inmensa mayoría de los adultos que salen a dar su “caridad” se persignan con gesto solemne y hacen reverencias al encontrarse ante la imagen, descubriéndose incluso la cabeza los hombres que pudieran llevar sombrero al momento de la visita del *Ts'uul*. Acto seguido de las muestras de respeto y devoción, la práctica totalidad de vecinos introducen algunas monedas o un billete en alguno de los bolsillos con que cuenta el atuendo que viste la imagen.³⁹ Pero no sólo dinero se le “regala” al Caballero: bastantes mujeres aprovechan su visita para amarrar en su cuello o en alguno de sus brazos un pañuelo, la mayoría de las veces de color blanco y bordado a mano con flores de colores y los apellidos de la familia donante.⁴⁰ Ofrecidas las dádivas correspondientes, los habitantes de cada hogar reciben agradecimientos de parte de los cargadores, quienes además se encargan de transmitirles la “bendición” del “santo” acompañada de una invitación para que asistan y participen en la celebración que se llevará a cabo con motivo de la “quema” de la imagen. En el mes de noviembre lo anterior se hace siempre utilizando una misma fórmula, la cual es recitada de memoria por don Gili Haas, el hijo del “patrón” de la sociedad, de la siguiente manera:

³⁹ “Dependiendo su situación de cada quien es bueno lo que da: un peso, cinco pesos, veinte pesos..., el *Ts'uulito* siempre lo va agradecer, lo va a cuidar a la personas que colaboran”, decía don Gili haciendo clara referencia a la lógica de reciprocidad que en todo momento preside las relaciones entre fieles y personajes sagrados, donde lo importante es dar para poder recibir.

⁴⁰ En la mayoría de los casos en que las familias regalan un pañuelo o paliacate al paso de la imagen, se trata de una forma de “pago” pactada con el numen al momento de formularle la promesa. Se tratan, en la mayoría de las ocasiones, de pagos de carácter vitalicio (la mayoría) y tienen como finalidad buscar la protección del “santo” para todos los miembros de una familia. Una mujer de 50 años me explicaba de esta forma sus motivaciones para regalar desde hace dos décadas un pañuelo bordado al paso de la imagen: “lo compro el paño blanco y lo bordo los apellidos nuestros, así, para que el *Ts'uulito* lo sepa a quien nos tiene que proteger; es mi promesa que lo hice cuando estaban pequeños mis hijos, y cada año lo estoy cumpliendo, cada año así, para que nos cuida a toda la familia por el año”.

“Ma’alob ya’aba Diosbo’otik ka síike’ex u caridad Tata Ts’uulo’. Leti’yéetel San Diego kun u pultech u bendición ma’u ts’ikte’ex k’aas ba’ax ka táanlike’ex ka jok’ke’ex a wile’ex u k’iini u tóoka”. [Bien, muchas gracias por la caridad que le regalan a nuestro padre el Caballero de Fuego. Él y San Diego les enviarán su bendición para que no sufran males y les vaya bien en todas las cosas que produzcan y les invitamos a que nos acompañen el día de su quema].⁴¹

Esta coletilla que es repetida hasta la saciedad ante cada persona que entrega una “caridad” a la imagen del Caballero de Fuego nos permite corroborar, amén del carácter sagrado, protector y benefactor de este numen, un aspecto que vengo insinuando a lo largo del presente capítulo. Se trata de la estrecha vinculación que existe entre las dos figuras de las que nos venimos ocupando: el santo patrón y el Caballero de Fuego. Ambas parecen extender sus vínculos más allá de los orígenes míticos del segundo, íntimamente ligado a la voluntad del primero. Así, la gran mayoría de los informantes consultados tienden a vincular el carácter “milagroso” del *Ts’uulli k’áak* con san Diego, lo que podría estar insinuando que la verdadera naturaleza de aquel se halla en una suerte de desdoblamiento del santo patrón; o bien que se trata de una especie de *alter ego* de éste. Asimismo, es importante constatar como la naturaleza de los favores que se les solicitan a ambos númenes y la forma en que se les retribuye guardan entre sí muchas más semejanzas que diferencias. Si acaso, la mayor diferencia que detectamos entre ambas entidades está en lo concerniente al plano del ritual: mientras que el control de éste recae exclusivamente sobre la comunidad cuando se trata del *Ts’uulli k’áak*, al referimos al santo patrón la cuestión, como vimos, no es tan clara por encontrarse mucho más dividido entre el pueblo y la iglesia católica local. Quizá como una forma de tener el control absoluto de los mecanismos de devoción hacia una imagen sagrada de carácter local, los habitantes de Nunkiní han ido dotando cada vez de mayor peso al Caballero de Fuego, hasta el punto de que en la actualidad comparte sus tiempos y espacios festivos con el principal mecenas sagrado de la comunidad: San Diego de Alcalá.

⁴¹ La traducción de esta fórmula de agradecimiento ha sido obtenida del trabajo de Cessia Chuc Uc (2008: 66). En lo que respecta al recorrido de la imagen con motivo de la Feria que transcurre durante la semana de Pascua, los cargadores se limitan a agradecer las dádivas que reciben pero no emplean una fórmula estándar como la de noviembre.



23. Durante la visita del Ts'uul a las casas, las madres sacan a sus hijos para que besen el cuerpo del santo y obtengan así su protección.

Regresando al recorrido que hace la imagen por el espacio de la población, resulta obvio que a través de esta acción la sociedad local escenifica públicamente su multitudinaria adhesión a este personaje sagrado, al tiempo que subrayan el carácter comunitario de su celebración (no olvidemos que la “caridad” que se da se utiliza para sufragar los gastos derivados de su celebración). Y es que durante los dos o tres días de recorrido las muestras de devoción, los aportes en metálico y los regalos que recibe la imagen del Caballero de Fuego resultan abrumadoras. Se incluso dan casos de vecinos que, sabedores de que no se encontraban en su domicilio cuando pasó por él la imagen, salen en su búsqueda e interceptan a su comitiva en el lugar de la población en que se encuentra para poder entregar su “caridad” al numen. Y es que casi nadie en Nunkiní desea quedarse sin recibir las “bendiciones” que sobre personas, tierras y animales ofrece el *Ts'uulli k'áak* a todos aquellos que colaboran con la entrega de un donativo a sufragar los gastos que generan sus celebraciones. Por ello no debe de extrañarnos que hasta alguno de los escasos vecinos adscritos a confesiones protestantes, colaboren furtivamente con la sociedad del *Ts'uul* mediante la entrega de unas monedas cuando la imagen de este “santo” llama a sus puertas. En referencia a este último aspecto concreto y sobre la gran acogida que les dan en cada casa, don Felipe Naal y don Gili Haas me comentaban en una de las conversaciones que pude mantener con ambos, que son muy escasas las personas que se niegan a dar alguna ayuda, por pequeña que ésta sea, al paso de la imagen del Caballero de Fuego.

“Creo que más del noventa y cinco por ciento de la gente en Nunkiní tiene su creencia en el Caballero; así lo vemos nosotros, porque cuando pasamos [cargando la imagen] casi todos dan algo para su limosna; está contento la gente porque después damos su bendición del Ts’uulito para la persona y toda la familia, para el terreno, los animales, todo... hasta los protestantes tienen su fe: le dejan cinco pesos o diez pesos en su bolsa [del Caballero de Fuego], no más que no lo pueden decir en esa su iglesia de ellos [el templo]. Y si no lo tienes su fe al Caballero, no te agarra ese dinero. Por eso te digo: aquí todos le tienen mucha fe”.



24. Durante su recorrido por la población, una mujer le entrega al Caballero de Fuego un paliacate bordado con los apellidos de su familia, mientras otra espera su turno para hacer lo mismo.



25. Una mujer abandona sus tareas para salir a saludar y dar “caridad” al Ts’uulli k’áak.

La cantidad de viviendas en las que el cortejo se detiene para recibir “caridad” provoca que el recorrido se haga a un ritmo muy lento y sean necesarias muchas horas de caminata para poder visitar a todas las viviendas de la población.⁴² Tratando de aliviar en algo el cansancio, el calor y el hambre que padecen las personas que durante casi 12 horas van caminando y turnándose para llevar cargando la imagen, no faltan vecinos que preparan atole agrio o algún guiso con tortillas, o sencillamente agua o refrescos bien fríos, con el objeto de ofrecérselo a los cargadores de la imagen cuando éstos arriban a sus domicilios. En el caso de las familias que ofrecen algún plato de comida a los miembros de la comitiva cuando éstos arriban a sus casas, habitualmente suele deberse a que sus integrantes realizaron con antelación una promesa al Caballero

⁴² Concretamente, la mayoría de las veces el recorrido por toda la población se hace en dos jornadas consecutivas de 11 horas cada una. Sin embargo, algunos años ese tiempo no alcanzó y se hizo necesario que el cortejo volviera a salir muy temprano el día de la quema de la imagen.

de Fuego cuyo pago estipularon de esta forma. Así, además de poder cumplir con el “santo” a través de la entrega de animales, maíz, ropas o dinero a las “sociedades” encargadas de festejarlo, también se dan casos en los que alimentando y ofreciendo descanso a sus cargadores se le reintegran los favores que se le requirieron mediante la formulación de una promesa.

Finalmente, no todos los vecinos de Nunkiní cumplen a cabalidad con la obligación colectiva que supone colaborar, en la medida de las posibilidades de cada quien, a sufragar los festejos que se dedican al numen mediante la entrega una “caridad” en metálico. Según me comentaron varios socios, y pude comprobar yo mismo en primera persona, cada año, al contar el dinero recolectado, aparecen siempre unas pocas monedas que no son válidas (bien por ser extranjeras, bien por ser antiguas). Lo anterior es recibido siempre con gran enojo por todos aquellos que participaron en la comitiva, pues interpretan el sucedido como un engaño al “santo” y, consecuentemente, una acción que, aunque individual y minoritaria, pudiera llegar a acarrear el enojo del numen poniendo en peligro la protección que éste dispensa a la comunidad. Al respecto, así expresaba su opinión uno de los veteranos socios que siempre participa en la comitiva de la imagen con motivo de las dos celebraciones anuales:

“hay personas que da por mala fe, porque dan un dinero que no funciona, que no vale ahorita. Eso lo saben los que lo dan, porque la gente sabe el dinero que está valiendo. Cuando lo contamos así, hay cuatro o cinco monedas que no funcionan. Eso no es justo hacerlo por la caridad que le dan por la gente, porque el Ts’uul tiene ayudado mucha gente desde antiguo y no lo puede engañar, está mal eso”.

A raíz de este testimonio podemos concluir que el complejo festivo y ritual que rodea al *Ts’uulli k’áak* (su amarre, los banquetes públicos que ofrece la sociedad, su recorrido por la comunidad y su destrucción) es una responsabilidad que recae sobre el conjunto de la comunidad. Si bien es cierto que la organización y puesta en práctica de sus acciones más vistosas durante los dos periodos festivos es competencia exclusiva de sendas “sociedades” de carácter familiar, también lo es que dichos rituales no podrían llevarse a cabo sin los aportes económicos (y en especial) que realiza la inmensa mayoría de los vecinos de Nunkiní. Lo anterior permite mantener vivo el sentido originario que se apunta en la tradición oral sobre esta celebración, a saber: que la elaboración y destrucción de la imagen de un *Ts’uul* como ofrecimiento al santo patrón a cambio de

que éste acabara con una mortífera epidemia, tuvo su origen en una promesa de carácter colectivo que implicó a todos los vecinos del pueblo por igual. En la actualidad dicho compromiso se mantiene firme y fiel a su formato “mítico” original,⁴³ tal y como lo demuestra el que cada año se consiga superar la cifra de dinero recaudado el año anterior a través de la denominada “caridad”.

La jornada concluye a las siete u ocho de la tarde, en el mismo lugar donde comenzó: la vivienda del patrón de la sociedad. Una vez allí los “cargadores” depositan la figura del *Ts’uulli k’áak* en el interior de la vivienda donde pasará la noche y se sentarán en torno a una mesa de madera colocada en el centro de la estancia. Allí sentados frente a la imagen, depositarán sobre la mesa todos los fondos que se hayan logrado recolectar durante el día y entre todos procederán a contarlos. Mientras tanto el patrón se encarga de ir anotando en el cuaderno de ingresos de la sociedad las cifras correspondientes. La media de dinero que se consigue recolectar oscila entre los 3,000 y los 4,000 pesos al día, de los cuales se toman los “jornales” de 100 pesos que se entregan a cada uno de los hombres que acompañaron a la imagen en su recorrido, con excepción de aquellos que lo hicieron en cumplimiento de una promesa que no recibirán nada. Después de que el dinero sobrante es entregado al patrón y depositado en el “fondo” de la sociedad, las mujeres comienzan a servir un plato de comida a cada uno de los presentes, acompañado por varias tortillas calientes recién hechas y un refresco o agua de fruta.⁴⁴ A medida que los hombres van terminando de comer abandonan la vivienda, no sin antes detenerse un instante ante la figura del numen, hacer una reverencia, persignarse y besar el paliacate que lleva colocado al cuello a modo de corbatín.

⁴³ Quizá para mantener vivo y que todos los vecinos recuerden este compromiso, la imagen del *Ts’uul* que se lleva por toda la población lleva adherida una hoja en el pecho en la que hay escrito un resumen de los orígenes de esta tradición exclusivamente local, en la que se especifica que el dinero que se le entrega al Caballero de Fuego se emplea para financiar los gastos derivados de su celebración, la cual es considerada vital para el mantenimiento del bien estar comunitario.

⁴⁴ Los guisos que se les sirven a los “cargadores” al terminar la jornada son sustanciosos caldos con abundante contenido de verduras (chayote, calabaza, zanahoria, tomate y papa) y acompañados de generosas raciones de carne de pavo. Estos alimentos corren a cuenta de la “sociedad” del Caballero de Fuego, y son preparados durante el día por varias de sus integrantes como una forma de pago a todos aquellos que tomaron partido en el recorrido del “santo”.



26. Varios socios cuentan el dinero obtenido en concepto de “caridad” después de toda la jornada recorriendo la población. Al fondo la imagen del numen preside la operación.

Tanto en las celebraciones de abril como en las de noviembre, la imagen del Caballero de Fuego pasa sus tres únicas noches de vida en el interior de alguna de las viviendas que se levantan dentro de los solares de los patrones de las dos sociedades que se encargan llevar a cabo sus festejos. A lo largo de esas tres noches, el patrón y sus familiares más cercanos se turnarán para custodiar la efigie del numen y recibir en el interior de la casa donde ésta se encuentra a todos aquellos vecinos que lleguen con la intención de visitarla. Hasta altas horas de la noche no cesará el goteo incesante de vecinos de todas las edades que solos, en pareja o en familia, acuden a mostrar su devoción y realizar sus peticiones al *Ts’uulli k’áak*. Los gestos y actitudes que los fieles ofrecen a la imagen cuando por fin se hallan ante su presencia siguen un patrón similar en la mayoría de los casos, exhibiendo claramente la naturaleza sagrada que aquellos la confieren. En este sentido, los vecinos de Nunkiní al encontrarse ante la imagen del “*santo Ts’uul*” profieren un arsenal de palabras y dedican determinados gestos que descubren el sentimiento de hallarse ante una entidad “poderosa”, que ha tenido, tiene y tendrá una gran trascendencia en el desarrollo de sus vidas. Por ello los fieles le dedican reverencias con la cabeza, se persignan después de haber tocado el pañuelo que lleva a modo de corbatín, con el cual frotan sus caras y el cuerpo de sus hijos pequeños (“*para que los bendiga bien con su poder y los proteja del mal*”), y lo besan al verlo y al despedirse de él; mientras tanto en sus rostros se dibujan la solemnidad y la emoción (hay incluso quienes llegan a derramar lágrimas al ver de cerca la imagen) propias del momento, miradas lastimeras que se pierden en el vacío en reconocimiento de una falta,

y susurros con los que se busca obtener el perdón o un favor determinado del numen. Todas estas acciones, como vemos, guardan grandes semejanzas con aquellas que se pueden apreciar en la iglesia dedicadas al santo patrón los días en que la comunidad en pleno le da la bienvenida el día de la “bajada”, realiza su “adoración” el 13 de noviembre y se despide de él cuando se hace la “subida” del santo.

Los motivos que arrastran a los vecinos de Nunkiní a visitar al Caballero de Fuego durante las noches en que permanece en la comunidad son muy diversos amén de heterogéneos, pudiendo ir desde una petición de índole familiar o personal, hasta para realizar la simple entrega de una “caridad” o de una ofrenda en correspondencia a un milagro, pasando por una solicitud de perdón al numen por una promesa incumplida que está acarreando problemas de salud al incumplidor. Así, en el caso de los vecinos que acuden a depositar dinero a la imagen, los familiares del patrón permiten que la acción sea realizada personalmente por los donantes, al igual que sucede con aquellos que acuden para amarrar un pañuelo en alguna parte disponible del cuerpo de la imagen. Por el contrario, cuando algún devoto acude para ofrendar otro tipo de prenda (se un sombrero, una camisa, unos zapatos, unos pantalones, o un conjunto completo) éstas debe ser entregadas a la familia del patrón para que éste sea quien se las coloque a la imagen en el lugar donde corresponda, encima de las que llevara anteriormente. La operación de colocar las nuevas prendas de ropa que ha ido recibiendo la imagen a modo de ofrendas sobre las que ya tenía puestas desde el día de su construcción es realizada cada madrugada por el patrón de la sociedad ayudado por algunos de sus familiares más allegados en la intimidad del hogar, antes de que el numen vuelva a recorrer la población en busca de “caridad”. Así, cada día que pasa desde su construcción hasta su quema, el Caballero de Fuego va acumulando un mayor número de ropajes sobre su anatomía como símbolo de la vigencia de sus poderes benéficos hacia los habitantes de Nunkiní y de la devoción que éstos le profesan.

Pero no sólo durante las noches y ante la imagen acuden los nunkinienses a llevar sus ofrendas. También durante el día, cuando la figura del numen está recorriendo todos los rincones de la población, son constantes las visitas de devotos que se personan en la vivienda del patrón de turno para entregar maíz, pavos, gallinas o alguna prenda de ropa a modo de pago de alguna ofrenda. En el caso de los productos comestibles, éstos serán empleados en la preparación de alguna de las comidas que se les sirven a los “cargadores” de la imagen al finalizar la jornada o para elaborar la última comida de la celebración, la cual se servirá después de la quema de la efigie. De esta forma, las dos

sociedades que cada año se encargan de llevar a cabo el complejo festivo del Caballero de Fuego en abril y en noviembre respectivamente, funcionan también como centros de acopio de todas las ofrendas que recibirá el numen durante esos días, para después proceder a su redistribución entre los vecinos en forma de banquetes festivos de carácter público, a los cuales pueden acudir todos aquellos que así lo deseen.⁴⁵

Regresando a las numerosas visitas nocturnas que recibe la imagen del *Ts'uulli k'áak*, quisiera volver a incidir brevemente en ellas por lo que arrojan de información respecto a la diversidad de mecanismos que exhiben los fieles para manifestar el tipo de relaciones que establecen con el numen y, por ende, sobre la naturaleza de éste. Cada una de las tres noches que el Caballero de Fuego permanece adoptando una forma tangible en la comunidad, son decenas los devotos que peregrinan hasta la vivienda que lo aloja para poder situarse ante su presencia. Algunos por encontrarse ausentes cuando pasó ante sus domicilios durante el día; otros porque los asuntos que han de tratar con él ameritan un encuentro mucho más cercano y menos casual que el que se da a las puertas de los solares. Lo que resulta evidente en todos los caso es la materialización que se da del personaje sagrado en la figura que de él se construye con motivo de su celebración. Sólo así se explican, por ejemplo, las sentidas y emocionadas conversaciones que mantienen con ella muchas de las personas que acuden a visitarla, quienes, además, mantienen sus rostros a escasos centímetros de la cabeza de la imagen a fin de que ésta “escuche rico lo que están pidiendo por la gente”.



27. Una mujer acude en la noche a la vivienda del patrón a hacer entrega al *Ts'uul* de una ofrenda en forma de un pañuelo bordado.



28. Ejemplo del tipo de ofrendas que recibe el Caballero de Fuego de parte de las familias que se han visto ayudadas por su “milagro” para superar una situación adversa.

⁴⁵ Además, aquellas personas que contribuyeron con la entrega de algún animal o con maíz recibirán en sus domicilios una porción del guiso que las mujeres de la sociedad hayan preparado empleando su aporte.

Especialmente dramáticas resultan las conversaciones que mantienen con la imagen aquellos que llegan a pedir un favor de carácter “urgente” o para implorar su perdón por una falta que han cometido (habitualmente relacionada con el incumplimiento de una promesa), lo que les está ocasionando algún padecimiento a ellos o a algún familiar. En esos casos, después de haber solicitado permiso para pasar y acercarse a la imagen a las personas que se encuentran custodiándola dentro y fuera de la casa, los fieles se acercan con ademanes que denotan la solemnidad de la presencia ante la que se encuentran y la trascendencia de lo que se disponen a realizar. Una vez que se hallan ante el *Ts’uulli k’áak* todos se persignan y realizan una ligera reverencia. Seguidamente se acercan hasta quedar a escasos centímetros de la imagen y, con la cabeza ligeramente inclinada, comienzan su parlamento siempre en un tono de voz que resulta completamente inaudible para el resto de los que están presentes en la vivienda, quienes se mantienen absortos en sus actividades y conversaciones como si no pasase nada. No son pocas las veces en las que de los ojos de los peticionarios brotan lágrimas, así como también es común que mientras permanecen ante la imagen se persiguen y reiteren sus reverencias en repetidas ocasiones. Al término de las peticiones y rezos que le destinan al numen, los fieles suelen ofrendarle un pañuelo que besan antes de amarrar en alguna parte de su cuerpo, hecho lo cual vuelven a besarlo y a persignarse una última vez a modo de despedida.

Para ilustrar este tipo rituales “privados” de devoción que se le brindan a la imagen del Caballero de Fuego mientras descansa en el interior de una vivienda alguna de sus tres noches de vida, creo conveniente referir a modo de ejemplo una situación que se dio en noviembre de 2010. Pasadas las once de la noche en la previa a la quema de la imagen, una señora de 50 años visiblemente agitada llegó a la entrada principal del solar de don Abundio Haas. Una vez que la invitaron a pasar, la mujer se acercó con lágrimas en los ojos al grupo de mujeres que a esas horas se encontraba en la cocina preparando el guiso que la sociedad regalaría al día siguiente. Una vez aquí, y ya que el patrón se encontraba dormido, solicitó hablar con don Gili para explicarle su caso y recibir su consejo. Siguiendo las indicaciones de las mujeres presentes entró a la vivienda donde se hallaba el hijo del patrón de la sociedad custodiando la efigie del *Ts’uulli k’áak*, e inmediatamente pasó a explicarle con abundantes lágrimas en los ojos que había faltado a la promesa que le había hecho al “santo”: “yo lo dije al Caballero que lo voy a dar limosna y su paliacate, pero como no estoy en la casa para dárselo,

ahora me está castigando porque no lo he dado lo que tengo prometido ¿Qué es lo que voy a hacer? Yo lo prometí que lo voy a hacer y no lo cumplí, y por eso creo que me está dejando y ya no puedo caminar". Ante lo grave de la situación que acababan de escuchar, don Gili remitió directamente a la angustiada vecina a la imagen del Caballero de Fuego para que fuera ante ella donde solicitara perdón y diera debido cumplimiento a su promesa. Con este fin le dirigió las siguientes palabras a la mujer: *"A mí no me vas a pedir nada, anda a pedirle a él que te perdona* (mirando hacia la efigie que se encuentra apoyada en una de las paredes de la casa). *Dile que te perdona, dile qué es lo que traes de tu promesa y ya ves qué va a pasar*".

Después de escuchar estas palabras, la mujer se colocó ante la imagen del numen y tras santiguarse permaneció varios minutos delante de ella pidiendo perdón por su falta. Al finalizar su parlamento íntimo con la figura del *Ts'uulli k'áak* sacó de su bolso varias monedas que introdujo en uno de los bolsillos de la camisa que llevaba puesta, hecho lo cual volvió a santiguarse. Seguidamente extrajo del mismo sitio un pañuelo blanco al que la mujer había bordado varias flores de colores rojo, azul y amarillo en sus cuatro extremos y los apellidos de su familia en el centro, el cual dobló y besó antes de amarrarlo en el brazo izquierdo de la imagen. Hecho esto y con gesto mucho más sereno, la mujer volvió a arrimar su rostro a la cabeza del *Ts'uul* y le susurró unas últimas palabras de despedida, para acto seguido tocar con su mano derecha el paliacate que lleva a modo de corbatín y santiguarse una última vez con la misma mano. Antes de abandonar la casa para sentarse a conversar un rato con las mujeres que permanecían en la cocina, la mujer se despidió y agradeció a don Gili su consejo. Cuando una semana más tarde le pregunté al hijo de don Abundio si había vuelto a saber algo de la protagonista de esta historia me contestó que:

"creo que sí aceptó su ofrenda el Caballero y sí quedó bien de sus dolores porque no volvió otra vuelta a la casa. Porque yo la dije: si no quedas bien, cuando se queme para el domingo [la imagen] anda para la casa otra vez para que te doy tu pedacito de ropa para poner en el agua donde bañas y te vas a lavar en donde te duele".

El que acabamos de referir resulta un ejemplo paradigmático de cómo este personaje sagrado es interpelado por sus fieles tanto para buscar su perdón en relación a una falta que han cometido (en este caso una promesa incumplida), como para solicitarle que acabe con los padecimientos físicos que está padeciendo esa persona, precisamente

como un castigo a su falta. Tal y como señalara Gutiérrez Estévez, vemos como el *Ts'uulli k'áak* cumple simultáneamente con las dos “competencias” que son características de los personajes sagrados que conforman los sistemas religiosos nominalmente católicos: por una parte se erige en un “donador” de favores y bienes ilimitado (por ubicarse en el plano de la trascendencia) que se pueden obtener mediante el culto y la devoción (“*el Ts'uul todo te lo da si lo pides con mucha fe y con respecto, todo te lo da*”, es la idea que repiten todos los vecinos a los que les pregunto); por otro lado cumple con una “función permanente de re-orientación y re-socialización a través de la conversación íntima con los creyentes”, por lo que la creencia en ellos proporciona las bases morales para el funcionamiento de la sociedad (1984: 165-166).⁴⁶

Sin embargo, el caso que he señalado arriba constituye tan sólo uno más de las docenas de ellos que pude presenciar durante las tres noches de vida tangible que tiene la imagen en cada uno de los dos periodos festivos del año en que se la celebra. Como ya expuse, esas noches son un continuo ir y venir de fieles que desean visitar personalmente al numen para transmitirle en primera persona sus agradecimientos por la ayuda que les brindó en algún momento, solicitar su intervención para superar un problema que amenaza el bien estar del grupo doméstico (enfermedad de un miembro de la familia, muerte de animales domésticos, pérdida de un dinero, etc.), requerir su ayuda para alcanzar éxito en algún proyecto que se va a comenzar próximamente (una buena cosecha, éxito en un negocio o en un viaje a la ciudad en busca de trabajo), o, como acabamos de ver, pedirle perdón por alguna falta que se haya podido cometer voluntaria o involuntariamente. Pero además de acudir solos o en familia con la intención de verle, hablarle y tocarle en busca de su bendición, no son pocos los vecinos que acuden ante su presencia para hacerle entrega de ofrendas de muy diversa índole, algunas de éstas incluso como una forma de indicar simbólicamente al numen el campo sobre el que requieren su ayuda. Así, por ejemplo, aquellos que piden por una buena cosecha en la milpa acuden llevando maíz para regalar, mientras que los que solicitaron salud para sus animales de traspatio entregarán un pavo o una gallina a la “sociedad”.⁴⁷

⁴⁶ Gutiérrez Estévez apunta también que en casos como el que acabamos de ilustrar, en los que la enfermedad que padece el creyente resulta una manifestación orgánica de su estado de desorganización moral y social (provocada por el incumplimiento de una “promesa”), los personajes sagrados, “al re-organizar socialmente al individuo curan su enfermedad y anulan su pecado” (*ibidem*).

⁴⁷ El constante y numeroso fluir de ofrendas de los fieles hacia el Caballero de Fuego durante los días en que éste se “materializa” en su imagen se inscriben en lo que Alicia Barabas ha denominado de forma pertinente “ética del don” (2003). Bajo este concepto se agrupan aquellos rituales y ofrendas que las personas han de entregar a determinadas entidades territoriales de carácter “extra-ordinario y poderosas” que poseen gran capacidad de acción (como hemos visto que es el caso del *Ts'uulli k'áak* en

De cualquier modo, sea en la intimidad de la vivienda donde descansa la imagen durante las noches, o sea en las puertas de sus hogares cuando ésta pasa a visitarles, son realmente escasos los vecinos de Nunkiní que dejan pasar la ocasión de rendir algún tipo de devoción a este “santo” tan íntimamente ligado a la identidad local y, al mismo tiempo, colaborar (“*con lo que se tiene, aunque sea unas moneditas*”) en la celebración que cada año le brinda, en un par de ocasiones, toda la comunidad a través de las dos “sociedades” que existen para tal efecto.

El día grande de la celebración: la “quema” del Ts’uulli k’áak.

Tanto el 13 de noviembre como el domingo siguiente a la Semana Santa de cada año tienen lugar en la única plaza de Nunkiní los diferentes actos que se enmarcan en la celebración del día grande (o *noj k’iin*) de los periodos festivos conocidos como el “novenario” y la Feria respectivamente. En ambos casos, el objetivo declarado de estas jornadas es conmemorar y festejar de una manera conjunta y comunitaria a la figura sagrada por antonomasia de la localidad: el santo patrón. Sin embargo, no sólo a él se le festeja durante este espacio cronológico. En ambos días, una vez que han concluido los eventos de carácter “sagrado” que se le dedican a san Diego (tales como la misa, la procesión del santo alrededor de la plaza y su “adoración” en el interior de la iglesia), es el turno de que comiencen las ceremonias y rituales que tienen al *Ts’uulli k’áak* como protagonista. Mediante su realización, los vecinos de Nunkiní buscan ensalzar colectivamente a este personaje sagrado que se encuentra estrechamente vinculado, en su mito de origen, con la figura del santo patrono y que, por tanto, ocupa un lugar privilegiado en el sistema religioso local. Asimismo, la excepcionalidad que posee esta entidad sobrenatural en el panteón local permite, a través de su celebración comunitaria, fortalecer una identidad de carácter local muy particular que agrupa a los propios habitantes de la comunidad que, de forma muy mayoritaria, contribuyen y participan de distintas maneras en la realización anual de estos festejos. Mismos que por la naturaleza de su destinatario, su contenido simbólico y la implicación popular que consiguen resultan excepcionales en el ámbito indígena peninsular.

el ámbito local de Nunkiní), con objeto de “apacar enojos y propiciar permisos y ayudas sobrenaturales que redundarán en abundancia y salud” (Barabás, *op. cit.* 24). Así, los creyentes esperan recibir (o compensar) el auxilio del Caballero de Fuego a través de la entrega de ofrendas y las muestras de devoción que le dedican periódicamente siguiendo unas pautas y mecanismos social e históricamente estipulados. Cumpliendo con la entrega cabal y puntual de esos “dones” los humanos obtienen bienestar y equilibrio en sus vidas, mientras que quienes no lo hagan así estarán condenados a perderlos. En consecuencia, como señala la misma autora, “mediante el don se establecen una alianza entre las deidades y los humanos que permiten la negociación sobre el territorio” (Barabás, *ibídem*).

Al referirnos a este importante día dentro del complejo ritual dedicado al Caballero de Fuego, debemos comenzar por puntualizar que describiremos el conjunto de situaciones y acontecimientos que lo conforman de una forma genérica, sin distinguir entre los dos periodos cronológicos que ya han sido mencionados, en los cuales se llevan a cabo (tal y como venimos haciendo hasta aquí). Únicamente cuando surja una diferencia muy marcada entre la forma en que se lleva a cabo la celebración de la “quema” de la imagen con motivo de la Feria o del “novenario” lo haré saber al lector exponiendo en qué consiste y qué implicación pudiera tener dicha variación. Sin embargo, como iremos viendo, el objetivo declarado de esta jornada es común en ambos periodos y no es otro que la destrucción de la figura del numen mediante la detonación de la pólvora que lleva en su interior, y la celebración (anterior o posterior) de este evento mediante un ágape público patrocinado por la misma “sociedad” sobre la que recayó la elaboración y coordinación del complejo ritual que se le dedicó al *Ts’uulli k’áak*.

Comenzando por la descripción de esta jornada, y a tono con su trascendencia, ésta comienza muy temprano en el solar del “patrón” en turno, cuando entre las seis y siete de la mañana éste y algunos de sus familiares varones más cercanos proceden a vestir por última vez a la imagen. Se trata de un ritual largo y tedioso, pues consiste en ir colocando sobre el cuerpo del muñeco todas las prendas de ropa que le han sido ofrendadas por sus fieles durante los últimos cuatro días. Para ello, los elegidos por el patrón comienzan por desatar, uno por uno, las decenas de pañuelos que lleva por toda su anatomía la imagen, evitando así que no queden tapados por las nuevas camisas y pantalones que se irán colocando de manera sobrepuestas sobre el atuendo que lució durante los días anteriores. Así, después de depositar todos los pañuelos sobre una mesa, con sumo cuidado los hombres van forrando la imagen con aquellas prendas de ropa que le han sido ofrendadas, y que según el año variarán en número llegando a alcanzar hasta seis camisas y otros tantos pantalones, dos o tres pares de zapatos y hasta una decena de sombreros. Una vez que toda la indumentaria ha sido colocada sobre el sagrado cuerpo del numen será el turno de volver a amarrar todos los paliacates que habían retirado previamente, pero de forma que queden lo más visible posible y puedan ser fácilmente reconocibles. Lo anterior constituye una forma de exhibir ante toda la población que se congregará en la plaza de la población para presenciar la “quema” del numen, la gran cantidad de regalos que éste ha recibido por parte de sus fieles, escenificando, de paso, la vigencia tanto de su figura como del “milagro” que atesora.



29. La imagen ataviada con todas las ropas que fue recibiendo a lo largo de sus tres días de existencia está lista para ser conducida hasta la plaza por los socios escogidos por el “patrón”. .



30. El *Ts'uulli k'áak* vistiendo todas sus ofrendas espera a ser transportado a la plaza de la población donde tendrá lugar su sacrificio.

Una vez que la imagen está lista y perfectamente arreglada para emprender su último viaje, los hombres que fueron escogidos por el patrón de la sociedad para transportarla hasta la plaza de la población (una vez que haya finalizado la procesión del santo patrón) se retirarán para bañarse y ataviarse con sus mejores galas. Mientras tanto, alguien de la familia permanecerá junto a la imagen, custodiándola, de forma que no se quede sola durante ningún momento. A su vez, todos los habitantes del solar, incluidos los más pequeños, aprovechan las últimas horas del numen en el entorno doméstico para entrar a la vivienda donde se hospeda para despedirse de él, lo que hacen, como siempre, besándole en el pañuelo que lleva amarrado al cuello y persignándose antes de abandonar su presencia. Al igual que ellos, especialmente con motivo de la celebración que tiene lugar en el mes de abril, numerosos vecinos irán pasando a lo largo de la mañana por el solar del patrón para dar un último y emotivo adiós al *Ts'uulli k'áak*, momento que algunos aprovechan para entregarle una última ofrenda en forma de unas monedas que depositan en alguno de los bolsillos de su camisa o para amarrarle un pañuelo más en su cuerpo.⁴⁸ De hecho, durante toda la mañana y parte de la tarde, doña

⁴⁸ Son mucho más frecuentes las visitas de fieles al Caballero de Fuego antes de salir a la plaza de la población para ser quemado durante su celebración con motivo de la Feria, pues la “quema” de la

Modesta permanece sentada sin ausentarse un minuto junto a la efigie del *Ts'uul*, recibiendo, conversando y aconsejando a las docenas de familias que acuden a visitarla a ella y al numen. Ella se encarga de recibir las últimas ofrendas y escuchar los problemas que afligen a los vecinos que acuden de visita, quienes la solicitan que pida por ellos al Caballero de Fuego al momento de dirigirle su último rezo con motivo de la “Acción de gracias” que hará una semana después de la destrucción de la imagen en el solar familiar.

En este punto es importante particularizar lo que acontece en cada uno de los periodos festivos que se le dedican al *Ts'uulli k'áak* en Nunkiní. Así, en la celebración de noviembre, el traslado de la imagen hasta la plaza de la población y su “quema” se realizan inmediatamente después de que hayan concluido las celebraciones religiosas que se le dedican a san Diego de Alcalá; acto seguido, en el mismo solar del que salió el “santo” hacia su sacrificio, tiene lugar la comida comunitaria auspiciada por la “sociedad” del Caballero de Fuego. Por su parte, para la Feria de la semana de Pascua el orden de estos dos acontecimientos (“quema” y comida) se invierte. Primero, gracias a las múltiples ofrendas recibidas, la familia Naal invita a comer desde el medio día a todos aquellos vecinos que deseen pasar a despedirse de la figura del numen. Según repite don Felipe Naal en varias ocasiones: *“todo el que lo quiera puede venir a comer con nosotros y a ver al Ts'uulito para que lo de su bendición, así, antes de que lo vayamos a quemar en la plaza”*. Este momento llega poco antes de las cuatro de la tarde, cuando el propio don Felipe Naal acompañado de su hermano y otros familiares varones conducen el cuerpo tangible y perecedero del *Ts'uulli k'áak* hasta la plaza, acompañados en todo momento por una gran comitiva conformada por más de un centenar de vecinos que, en familia o en solitario, llegaron además para darle su último adiós al numen, recibir sus bendiciones y degustar un buen guiso de carne de cerdo junto a sus vecinos.

Consecuentemente, mientras el 13 de noviembre el traslado de la imagen es un asunto casi familiar, en el que participan un máximo de diez personas, todas ellas familiares del “patrón”; en abril este acto constituye un acontecimiento mucho más

imagen se produce unas horas más tarde que en noviembre. En este último mes la imagen es llevada a la plaza antes de la una de la tarde, al poco de haber concluido la procesión de san Diego y mientras todavía se está realizando su adoración en el interior de la iglesia, lo que implica que, si no lo hicieron muy de mañana, la gente carece de tiempo para abandonar el centro de la población y visitar al Caballero de Fuego antes de su arribo a la plaza para su quema. Sin embargo, en el mes de abril la “quema” del *“santo Ts'uul”* se realiza pasadas las tres de la tarde, más de dos horas después de la procesión, por lo que muchas familias pueden participar en las celebraciones en honor a san Diego y a su conclusión desplazarse con mucho tiempo al solar de la familia Naal para dar su último adiós al *Ts'uulli k'áak*.

concurrido, en el que toman partido un gran número de vecinos. Sin embargo, en ambos casos se repiten una serie de elementos que vienen a acentuar el carácter “sacro” que entraña el último desplazamiento de la imagen por las calles de la población. Como ocurre durante las procesiones de los gremios, no faltan durante estos últimos recorridos del *Ts'uulli k'áak* hasta la plaza el acompañamiento de una “charanga” local, la cual interpreta en el solar antes de la salida y durante todo el trayecto las mismas tonalidades “tradicionales” (marchas y pasos dobles) que también marcan el paso de los coloridos cortejos de estandartes y banderas que se le dedican durante todo noviembre al santo patrón. Del mismo modo, las dos o tres personas que han sido asignadas por el patrón para la tarea, no cesan un instante de reventar “voladores” (cohetes) a lo largo de todo el trayecto, tal y como sucede también durante las marchas de los gremios, subrayando de ese modo el carácter sacro que los participantes conceden a este recorrido ritual que desembocará en la muerte de la parte “material” del Caballero de Fuego. Finalmente, una última coincidencia que se da respecto a los ingredientes que contienen los desfiles de los gremios en honor al santo patrón, y que vuelve a expresar tanto la condición de entidad sagrada que se le otorga al *Ts'uulli k'áak* como la profunda vinculación que mantiene éste personaje con san Diego, ya no sólo en el mito sino también en el ritual, está en el hecho de que a su entrada en el espacio central de la plaza, y hasta que es depositado en el lugar donde será incinerado frente a la iglesia, todas las campanas con que cuenta este edificio considerado “la casa del santo” repicarán al unísono y sin descanso.⁴⁹ De esa forma, las notas de la charanga, el incesante reventar de voladores con el humo blanco que desprenden y su penetrante olor a pólvora que permea todo el ambiente, acompañado del tañer de las campanas de la iglesia audible desde cualquier punto de la población, constituyen elementos que acompañan al unísono los últimos instantes de vida “tangible” del Caballero de Fuego. Elementos todos ellos que exponen el carácter comunitario y público de su devoción, la cual se ha convertido en símbolo de una identidad colectiva compartida por toda una población que asiste jubilosa a la reedición periódica del mítico episodio final de la relación entre su santo patrón y un personaje que nació como “chivo expiatorio” de todos sus males, pero que acabó convertido en el “otro” santo de la localidad.

⁴⁹ Con varios días de antelación, el mismo patrón o algún familiar cercano acudirán a la iglesia para solicitar que el día grande de la celebración el Caballero de Fuego sea recibido con campanas a su entrada en la plaza como marca la “tradición”. En este sentido es importante señalar que el vigor que ha tomado esta entidad como “santo” se ha debido, en parte, a la tolerancia que al respecto a mostrado la iglesia católica, cuyos representantes, salvo contadas excepciones, no se han opuesto a su celebración el día de la fiesta del propio santo patrón y en el espacio de la plaza junto a la iglesia.

Pero regresemos a los momentos previos a la salida del *Ts'uulli k'áak* del solar del “patrón” de turno. En la celebración de noviembre ésta se da en torno al medio día, justo al concluir la procesión de san Diego alrededor de la plaza de la población. Entonces, una decena de hombres entre veteranos miembros de la “sociedad” y familiares del “patrón”, todos ellos recién bañados, peinados y ataviados con sus mejores ropas para la ocasión, comienzan a preparar y a colocar sobre un triciclo todo el material pirotécnico que será imprescindible para la correcta realización del ritual de “quema” de la imagen. Media hora antes de la salida hará su arribo al solar la orquesta o “charanga” que ha sido contratada para acompañar con su música el último viaje del Caballero de Fuego por la población.⁵⁰ A su llegada los cuatro músicos serán recibidos por el patrón, quien les invita a pasar. Serán acomodados en unas sillas de plástico que se han colocado a la sombra, en la parte delantera del solar. Allí sentados los integrantes de la “charanga” interpretará tres piezas musicales que se utilizan para anunciar la próxima salida del cortejo (mismas que se emplean en los gremios) de la vivienda. Las mujeres, quienes no cesan de preparar tortillas y dan los últimos retoques al guiso que se servirá cuando regresen los restos calcinados del *Ts'uulli k'áak*, traerán varios platos de comida y vasos con refresco a los músicos y a los hombres que en pocos minutos se dirigirán a la plaza, para que todos tomen fuerzas antes de abandonar la casa.

Mientras los sones de los pasodobles y jaranas que interpreta la orquesta resuenan en el ambiente, confiriendo un carácter festivo a la ocasión, todos los varones y varias mujeres que se encuentran en el solar pasan a despedirse de la imagen, se persigan ante ella y la besan antes que abandone la vivienda en la que pasó sus tres noches de vida. Al concluir la tercera pieza musical se comienza a formar en la calle el cortejo que se encargará de acompañar al Caballero de Fuego hasta la plaza de la localidad. Estará conformado éste únicamente por entre diez y veinte hombres: todos ellos socios veteranos de la “sociedad” del *Ts'uul*, entre los que se cuentan el hijo del patrón y varios de sus familiares más cercanos (nietos, yernos, sobrinos), muchos de ellos residentes en el mismo solar, y los músicos que se ubican siempre en la retaguardia. La persona encargada de cargar la imagen hasta las proximidades de la plaza, quien es designada por el patrón y siempre es un voluntario con una promesa por cumplir, se ubica en el centro de la calle y es rodeado por el resto de hombres que se

⁵⁰ Se trata siempre de una de las dos “charangas” locales que conforman los hermanos Tzeek. Mismas que se encargan de acompañar a los gremios durante todo el novenario. Su tarifa es de 300 pesos y es abonada por el patrón con fondos procedentes de la caja de la “sociedad”. Como todos los demás, este expendio es inmediatamente consignado en el cuaderno correspondiente a los “gastos”.

sitúan a sus dos extremos hasta ocupar todo el ancho de la calzada. Detrás de ellos se ubican los encargados de transportar el material pirotécnico en un triciclo, así como los dos que irán reventando voladores durante todo el recorrido; atrás del todo se instalarán los integrantes de la charanga. En cuanto el patrón da la orden a los músicos desde la puerta del solar⁵¹ éstos comienzan a interpretar una marcha, lo que sirve de señal para que el resto de la comitiva se ponga en movimiento, siempre con paso lento y solemne, con rumbo a la plaza de la localidad. La música y el reventar de cohetes no cesan durante el cuarto de hora aproximado que tarda el cortejo en recorrer el medio kilómetro que separa la vivienda de don Abundio Haas de la plaza de la localidad. Alertados por el estruendo y las melodías que advierten su paso, los vecinos que se encuentran en sus hogares se asoman complacidos a contemplar por última vez a la imagen, descubriéndose la cabeza y persignándose muchos de ellos a su paso, y colocándose a la cola del cortejo para presenciar su “quema”.



31. Traslado del Caballero de Fuego a la plaza, acompañado de música y baile de jarana.

Una manzana antes de arribar a la plaza, la comitiva se detiene para relevar a la persona que hasta ese momento cargaba la imagen. Llega el turno de otro joven miembro de la sociedad que es tenido por diestro bailaror de jaranas, para que sea él quien se encargue de conducirla bailando hasta el lugar donde cada año se lleva a cabo su quema. Así, al ritmo de una alegre jarana y de las campanas de la iglesia que comienzan a sonar alertadas por la cercanía de los estallidos de los voladores, la imagen

⁵¹ Debido a su elevada edad y a las dificultades que tiene para caminar, don Abundio Haas Collí ya no acompaña al cortejo hasta la plaza, dejando la dirección de éste a su hijo don Gili, quien se encarga de marcar el paso y dirigir las operaciones.

es introducida y cruza toda la plaza a hombros de este joven que no cesa de bailar ni un instante hasta depositarla en el lugar donde se realiza la quema. Esto último es una tradición nueva que goza del beneplácito de la población, y que surgió a raíz de una promesa formulada hace cinco años por el joven bailarín, quien se comprometió a bailar con la imagen el día de su quema en agradecimiento a una curación que había obrado el numen sobre su persona. En la explanada que hay al costado sur de la iglesia esperan siempre don Felipe Naal y su hermano, quienes colaboran con los integrantes de la sociedad que se encarga de los festejos de noviembre en la instalación del poste metálico donde quedará amarrada la figura del *Ts'uulli k'áak*. Nada más entrar al espacio central de la comunidad, los centenares de vecinos que se hallan presentes en él después de haber asistido a la procesión y a la misa del santo patrón que acaban de concluir se arremolinan entusiasmados ante el recién llegado. Todos ofrecen muestras ostensibles de su satisfacción y felicidad por el arribo puntual del numen a su cita ritual con el santo patrón. Hombres y mujeres comentan entre sí, utilizando mayoritariamente la lengua maya, sus impresiones en relación a la cantidad de pañuelos o sombreros que luce la imagen o sobre lo lucido y nutrido que resulta su atuendo. No olvidemos que lo anterior (sus ropas) no es otra cosa que una representación de las nutridas muestras públicas de adhesión y devoción por parte de los vecinos congregados hacia un personaje cuya mera presencia, cada año más rica y ostentosa, resulta la principal prueba de la vigencia de su poder benéfico a favor de la comunidad de Nunkiní. De hecho la multitud de personas que se agolpan alrededor de la imagen desde que esta es depositada en la plaza no se dispersarán hasta el momento en que sea prendida la mecha que la hará volar en pedazos. Y es que muchos vecinos aprovechan estos instantes finales de presencia tangible del Caballero de Fuego en la comunidad para ofrecerle sus últimas ofrendas y dedicarle unos gestos de devoción. Así, mientras los miembros de la “sociedad” extienden los 200 metros de mecha por toda la explanada, son docenas los vecinos que se acercan en compañía de sus hijos para besar a la imagen, introducir unas monedas en alguno de sus bolsillos, amarrarle un pañuelo, sacarse una foto a su lado con un celular o, sencillamente, santiguarse y dedicarle un último adiós emocionado. Para evitar que el tumulto que se forma en torno a la imagen pueda llegar a tirarla o provocar algún desperfecto en ella, dos socios permanecen en todo momento flanqueándola a derecha e izquierda, tratando de que los devotos vecinos respeten un orden y pasen a despedirse y ofrecer sus últimas reverencias y muestras de devoción al Caballero de Fuego de uno en uno.



32. A su arribo al lugar donde será sacrificado a un costado de la iglesia, el Caballero de Fuego recibe la visita de docenas de vecinos que acuden a darle su último adiós.

En lo que respecta al ciclo festivo que tiene lugar con motivo de la Feria en honor al santo patrón en el mes de abril, el último día de la imagen del Caballero de Fuego transcurre de con ligeras variaciones en lo que respecta a los tiempos y el espacio en que transcurre, pero manteniendo el mismo corpus de acciones y su significado. Como adelante, el traslado de la imagen hasta la plaza de la población se realiza de forma mucho más multitudinaria y con unas horas de retraso respecto a la del 13 de noviembre (concretamente a las tres de la tarde). Así mismo, el espacio donde se ejecuta el ritual de quemar la figura del numen se altera ligeramente, pues aunque también es en la plaza no es en la misma explanada que existe en el costado sur de la iglesia (que se encuentra ocupada por el “tablado” donde se celebran las corridas de toros), sino en el parque central que hay frente al edificio religioso, y más concretamente delante justo del muro que marca la división entre aquel y el atrio. Ya adelante más arriba como las más de dos horas de retraso con que la figura del *Ts’uulli k’áak* es trasladada a la plaza permiten a la familia Naal ofrecer la comida antes de que ello suceda y no a posteriori, tal y como acontece en el solar de los Haas en noviembre.

En consecuencia, desde las siete de la mañana el solar de don Felipe se convierte en un continuo ir y venir de personas que llegan a visitar al “*santo Ts’uul*” antes de dirigirse a la plaza para asistir a la misa y procesión. Mientras, como sucede también en las celebraciones de noviembre, todos los miembros de la familia del patrón no cesan de trabajar un instante para dejar listos los alimentos que ofrecerán a los fieles que acudan al solar en esta jornada antes de la salida de la imagen. Un papel relevante es el que

asume doña Modesta, la rezadora que funge como intermediaria entre los vecinos y el propio “santo”, quien pasa todo el día sentada junto al *Ts’uulli k’áak* recibiendo a todos los vecinos que, a lo largo de la mañana y hasta que el numen sea conducido a la plaza, irán pasando en familia a verlos a ambos. En todos los casos el ritual se repite: la familia saluda cortésmente y se adentra en la estancia donde permanece doña Modesta sentada junto a la efigie del Caballero de Fuego, donde se han instalado para la ocasión varias sillas suplementarias, un balde con agua y vasos de plástico para ofrecer a los recién llegados, y una mesita de madera con dos veladoras prendidas ante una imagen de san Diego; una vez dentro los recién llegados se detienen ante la imagen, se persignan después de haber tocado su pecho, realizan una pequeña reverencia y besan su cuerpo o el pañuelo que lleva a modo de corbatín para después restregarse la cara y los brazos con él buscando recibir su “bendición” y “protección”, y por último sentarse junto a doña Modesta y conversar con ella acerca de sus problemas y el favor que le solicitan al “santo”. Cuando vienen niños, los padres les alzan para que ellos también puedan besar el mencionado paliacate que lleva la imagen sobre su pecho. Y es que entre los convidados se cuentan sobre todo mujeres que acuden acompañadas de sus hijos y, en muchos casos, maridos. Es ya bien pasado el medio día, cuando en la plaza ya han concluido la misa, la procesión, el tradicional *máatan* que se celebra en el atrio de la iglesia⁵² y la adoración de la imagen, el momento en que llegan la mayor parte de los fieles que acompañarán al *Ts’uulli k’áak* durante sus últimas horas de vida material. Tras haber pasado a despedirse o entregarle una última ofrenda a éste y a saludar a doña Modesta (algunos incluso la llevan algún regalo), las familias se acomodan en algún lugar del solar donde dé la sombra y esperan conversando con otros vecinos a que algún familiar o colaborador de don Felipe Naal les acerque un plato con el guiso especial que la familia habrá preparado para conmemorar este día tan especial. Lo más habitual es que se trate de “cochinita pibil”, un plato muy apreciado y vinculado con los periodos festivos de carácter religioso, especialmente los dedicados a homenajear al santo patrón, pues no olvidemos que la gran mayoría de los gremios que desfilan durante todo el mes de noviembre hasta el dos de diciembre, ofrecen tacos de este mismo guiso a todas aquellas personas que los acompañan en el recorrido de sus procesiones de estandartes entre la iglesia y la vivienda del patrón. De esa forma, todas las personas que han ido

⁵² Recordemos que este *máatan* consiste en regalos que ofrecen todas aquellas personas que formularon alguna promesa ante el santo y se comprometieron a reintegrar su favor mediante la entrega a sus vecinos en el atrio de la iglesia, una vez concluya la procesión, de bienes o diversos alimentos que van desde rosquillas de pan hasta guisos muy elaborados como la cochinita pibil.

llegando al solar permanecerán en él a la espera de que llegue la hora en que la imagen deba ser trasladada a la plaza para acompañarla en ese último viaje. Don Felipe a penas tiene tiempo de salir a conversar con los visitantes (de las relaciones públicas se ocupa su madre), pues se pasa todo el día en la cocina preparando los centenares de tacos de “cochinita pibil” que al final del día se habrán ofrecido.⁵³



33. Antes de abandonar el solar de la familia Naal, muchos vecinos acuden a despedirse del numen y acompañarle en su último viaje hasta la plaza de la población.



34. Aún faltando pocos minutos para que inicie su marcha, el *Ts'úul* sigue recibiendo visitas de adultos y niños que buscan obtener su bendición.

La llegada de la charanga al solar es la señal que anuncia que resta menos de media hora para que dé inicio la marcha que conducirá al *Ts'úulli k'áak* hasta la plaza. Es entonces cuando don Felipe y su hermano dejan lo que están haciendo para poderse bañar y ataviar con las ropas más nuevas que tienen. También estimulados por las notas musicales, los casi dos centenares de fieles que hay repartidos bajo las sombras que proyectan los árboles del solar de los Naal, comienzan a situarse en torno al edificio donde se encuentran doña Modesta y la imagen del Caballero, para ser testigos de cerca de su salida y poder ocupar un buen lugar dentro del cortejo que lo seguirá hasta el centro del pueblo. Al finalizar la tercera pieza musical interpretada por la “charanga”

⁵³ Lo más habitual es que en este día se consuma la carne de dos cerdos adultos preparados en el tradicional horno subterráneo doméstico o “pib”. Uno o los dos animales que se consumen en este día proceden de donaciones realizadas por familias adineradas, quienes los entregan a modo de ofrenda a la familia Naal, quien se encarga de cocinarlos y redistribuir su carne entre todos los fieles que llegan a comer a su casa antes de la salida de la imagen, llevando una porción de comida a la familia donante.

don Felipe se encuentra ya preparando a la imagen para su salida, acomodando y estirando las diferentes capas de ropa que lleva puestas encima después de que con las primeras luces de la mañana la hubiese vestido por última vez colocándola encima todas las prendas que le han sido ofrendadas en los últimos cuatro días. Antes de que un voluntario pase y cargue la imagen para dar comienzo a la “procesión”, don Felipe con gesto serio se santigua por última vez ante ella y toca su frente con el pañuelo que lleva colgando de su torso a modo de corbatín. Cada año el encargado de cargar sobre sus hombros la efigie del santo hasta la plaza varía, siendo siempre un voluntario que habrá acudido a pedir permiso a don Felipe para hacerlo con varios días de antelación. Una vez que la persona designada sale con la imagen por la puerta de la vivienda, todos los que se encontraban en el solar comienzan a seguirle. La mayoría harán el recorrido a pie, llevando de la mano a los hijos pequeños, detrás de la imagen, aunque no faltarán quienes se trasladen sobre sus triciclos o bicicletas para poder transportar sobre ellos a los familiares que les acompañan (esposa e hijos). La disposición que adoptan los participantes es cada año la misma: abre la comitiva la persona que carga la imagen, a cuya derecha siempre se sitúa el hermano de don Felipe, e inmediatamente detrás tres de los veteranos hombres que participan en la construcción de la imagen, quienes velan porque el recorrido transcurra sin ningún incidente. Detrás de ellos se ubican todos los vecinos que se encontraban en el solar al momento de la salida, a los que se suman algunos vecinos ante cuyos domicilios desfila la comitiva mientras se dirige al centro de la población. Al final de la comitiva se colocan las personas que se desplazan en algún vehículo y el conjunto musical que animal con ritmos de marchas solemnes el camino hasta la plaza. Asimismo, también a la cola del nutrido grupo se sitúan dos personas que transportan sobre un triciclo el material pirotécnico que se utilizará para la quema de la imagen, así como los voladores que van reventando incesantemente durante todo el recorrido. A diferencia de la escasa comitiva que acompaña al *Ts'uul* en su último viaje en el mes de noviembre, en la que tomaban partido exclusivamente varones, con motivo de la que se realiza para el día grande de la Feria sí participan por igual mujeres y hombres. Como sucede en el mes de noviembre, el paso con que se traslada al *Ts'uulli k'áak* es solemne pero vivo, sin que se produzca ninguna parada hasta que se produzca el arribo del numen al lugar exacto donde será incinerado. Por su parte don Felipe Naal no se integra a la comitiva, pues nada más abandonar la imagen el solar se traslada raudo a la plaza sobre su triciclo por un camino más directo que le permite adelantarse y llegar primero al punto exacto donde será amarrada la figura frente a la iglesia. De esa

forma, además de recibir a la imagen, puede dar inicio a los necesarios preparativos: excavar el hoyo donde se insertará la barra encargada de sostener a la imagen, plantarla de la forma más rígida y recta posible, y limpiar ligeramente el suelo por donde se colocarán los caminos de pólvora que fungirán de la mecha que conducirá el fuego hasta el cuerpo del Caballero de Fuego haciendo así explotar las cargas de pólvora que lleva ocultas en su interior.



35. La comitiva integrada por más de 100 personas que partió del solar de la familia Naal se aproxima a la plaza de la población acompañando a la imagen del *Ts'uulli k'áak*.

El último capítulo de la vida “física” del Caballero de Fuego que tiene lugar ya en la plaza abarrotada de la comunidad resulta prácticamente idéntico en noviembre y abril, con la excepción ya comentada del lugar exacto donde se deposita a la efigie para su inmolación. En ambos periodos festivos es don Felipe Naal quien se encarga de coordinar la instalación por el suelo de la plaza de las decenas de metros de cordones de henequén rellenos de pólvora que harán las veces de mecha (llamados comúnmente “*jiladas*”).⁵⁴ Así, cuando la imagen ha sido instalada sobre la barra metálica que se encarga de mantenerla erguida el tiempo que permanece en la plaza hasta el momento de su explosión, varios de los varones que cada año participan en el proceso de “amarre” del *Ts'uul* comienzan a extender, siempre de frente a la efigie, diversos caminos de pólvora de henequén conectados entre sí, cuya función será conducir el

⁵⁴ Dado que en la celebración de noviembre el espacio donde se hace explotar la imagen es mucho más grande y la “sociedad” posee más socios que contribuyen con sus cuotas en metálico a la compra de material pirotécnico, la cantidad de caminos de pólvora que se colocan en el suelo es ostensiblemente mayor que en el mes de abril, donde el espacio disponible resulta mucho más reducido y los recursos económicos resultan menores. Así, mientras en noviembre se utilizan hasta 300 metros de caminos de pólvora, en abril no superan los 150.

fuego hasta el numen, acatando siempre sin dudar las indicaciones que les gira el hacedor. Por su parte, será el mismo don Felipe quien se encargue de conectar la primera de estas “*jiladas*” con las mechas que salen de las extremidades inferiores de la anatomía del *Ts’uulli k’áak*, asegurándose de que ambas quede bien amarradas entre sí para que al momento de prenderse transmitan correctamente el fuego hasta los paquetes de pólvora que la imagen almacena en su interior. El proceso de instalación de los caminos de pólvora puede llevar más de media hora en noviembre (cuando se colocan hasta 200 metros) y un cuarto de hora en el mes de abril, tiempo que aprovechan los centenares de vecinos que se encuentran en la plaza para acercarse a la imagen del numen y entregarla una última “caridad”, colocarla un pañuelo más, o alzar en brazos a sus hijos para que la besen. Todas constituyen, en definitiva, muestras públicas de respeto, cariño y devoción hacia la figura del Caballero de Fuego durante los que son sus últimos minutos de presencia visible y tangible en la comunidad.

Cuando ya todos los cordeles de henequén han sido amarrados entre sí y extendidos sobre el suelo de la plaza se da el aviso correspondiente para que don Felipe, quién si no, sea el encargado de prender el extremo de la mecha. Antes de que esto ocurra los miembros de la sociedad instan a los fieles que se arremolinan en torno a la imagen a que se alejen y se ubiquen unos metros detrás de ésta. Cuando todo el espacio queda más o menos libre don Felipe enciende un cigarro y coloca diestramente la punta sobre la última de las “*jiladas*” colocadas. Al momento la llama comienza a avanzar con gran rapidez por los hilos secos del henequén, haciendo reventar cada pocos segundos los paquetitos de pólvora que se ubican a cada metro, lo que provoca un incesante estruendo y levanta una densa humareda blanca desde el suelo. Pasados un par de minutos la mecha se apaga de forma programada, cesando al instante el estruendo y permitiendo que las espesas nubes de humo asciendan hacia el cielo devolviendo la visibilidad a la plaza para que la gente pueda seguir contemplando el ritual. El propio don Felipe, quien sigue el correr del fuego a menos de dos metros de distancia, inmune al ruido y al humo que provocan las detonaciones de la mecha, vuelve a prender el segundo tramo del cordón inflamable reiniciando así las explosiones, no sin antes ordenar enérgicamente a los jóvenes que todavía saltan entre las “*jiladas*” que se retiren. Pasados otro par largo de minutos el fuego vuelve a cesar otra vez para que la humareda se disperse en el ambiente y los cientos de personas que siguen los hechos desde todos los rincones de la plaza (especialmente desde el atrio) puedan visionar la “quema” de la imagen. Todos los presentes saben que a la tercera va la vencida, y que cuando el

hacedor de la imagen vuelva a encender la mecha con su cigarro, ésta ya no se detendrá hasta desembocar en el cuerpo del *Ts'uulli k'áak*. Por ello, antes de proceder don Felipe se cerciorará de que no haya nadie lo demasiado cercano a la imagen para salir lastimado por la detonación, e incluso instará a los propios veteranos de la sociedad que han estado supervisando el correcto transcurrir del ritual desde las distintas partes de la plaza que tengan precaución. Con todos los presentes ya sobre avisó volverá a arrimar la candela a la mecha y ésta tornará a su correr inexorable hacia la imagen, dejando en el camino otra buena tanda de explosiones consecutivas durante casi otro par de minutos. Sin embargo lo anterior se queda en nada en el momento que la llama arriba hasta la efigie del Caballero de Fuego: un gran fogonazo que sale de la parte superior de la imagen precede unos instantes a dos detonaciones de gran potencia que se sobreponen haciendo retumbar el suelo de la plaza, y dejando tras de sí una cortina de humo tan densa que impide por unos segundos ver todo lo que acontece en el lugar donde tuvo lugar la explosión. Tan violenta resulta la explosión que como resultado de ella se produce una verdadera lluvia de fragmentos de papel y tela que salen despedidos del cuerpo del *Ts'uulli k'áak* hacia todas las direcciones, algunos de ellos aterrizando a varios metros de distancia de donde éste se encontraba.



36. Instalación de las “jiladas” que harán las veces de mecha, pues a través de ellas viajará el fuego que hará saltar por los aires al Caballero de Fuego.

Nada más concluir la detonación, una parte importante de las personas que se hallaban en la plaza siguiendo la “quema” de la imagen corren hacia lo que queda de

ella con la intención de conseguir alguno de los fragmentos de su ropa que saltaron tras la detonación. Aunque son mayoritariamente jóvenes, se pueden ver también a hombres y mujeres de edades avanzadas entre la multitud pugnando por hacerse con uno de los “milagrosos” jirones que hacía a penas unos segundos conformaban el atuendo del “santo”. Cualquier vecino de Nunikiní al que se le pregunte sabe que esos pedazos de tela quemada “*tienen su milagro*”, pues resultan ser una “medicina” idónea para el tratamiento de gran variedad de padecimientos. El poder que se le adjudican a los ropajes del *Ts’uulli k’áak* procede, al igual que sucedía con las flores con que los vecinos “besan” la imagen del santo patrón y luego depositan en sus altares domésticos, de haber estado en contacto directo con el cuerpo del numen, del cual absorben una parte de su “milagro”. Pero además, recordemos que el *pixán* del Caballero de Fuego se identifica con el fuego que su figura atesora en su interior. Éste se hace visible durante el episodio de la quema, cuando al detonarse la pólvora, una gran llamara sale del interior de la imagen, lo que se interpreta como el momento en que el “espíritu” de esta entidad sagrada abandona su parte material para retornar a su esencia invisible e intangible. Consecuentemente, los pedazos de ropa que se apresuran a recoger los fieles ven reforzados sus poderes por haber estado expuestas a un doble contacto con las dos vertientes del numen: tanto la material como la etérea.

Asimismo, es una creencia muy extendida entre los devotos considerar la quema de la imagen como un momento propicio para que el numen envíe algún mensaje mediante el sucedido de algún hecho “extraordinario” susceptible de ser interpretado como tal. Los casos que me han sido referidos al respecto ilustran como algún vecino concreto recibió una petición directa de parte del numen mediante la caída a su lado de un zapato, un pañuelo entero o un botón segundos después de la explosión. Estos acontecimientos se interpretaron siempre como un aviso a través del cual el *Ts’uulli k’áak* solicita a la persona en cuestión su colaboración para la próxima celebración. Colaboración que se habrá de realizar llevando a la sociedad del Caballero de Fuego la prenda de ropa correspondiente al fragmento que cayó sobre la persona durante la celebración o, si fuese posible para la economía familiar, un atavío completo. Esta creencia queda reflejada en el testimonio del hijo de don Abundio Haas, quien hacía referencia en 2009 a lo sucedido unos años atrás cuando: “*una señora que un año está parada ahí en el plaza y cuando exploto el Ts’uul fue a caer su zapato a su lado. Quiere decir esa señora esa vez va a trae sus zapatos del Ts’uul, así; también porque lo están pidiendo por él a esa persona que regale sus zapatos*”. De forma similar, varios de

vecinos me refirieron la historia de una vecina que estando en la sacristía mientras se producía la explosión, recibió en su mano un botón procedente de alguna de las camisas que en esa ocasión llevaba el Caballero de Fuego. Tanto ella como sus familiares interpretaron este hecho como que el numen estaba requiriendo su aporte para la próxima celebración, por lo que al siguiente año la mujer entregó a la sociedad un conjunto de ropa completo, formado por un par de zapatos, pantalón, camisa, pañuelo y sombrero, para que se vistiera con él al *Ts'ulli k'áak*. En caso de haber obviado esta señal, los vecinos que refirieron este episodio coinciden a la hora de concluir que “*la podía pasar algo a la señora... te puede castigar el santo Ts'uul si cumples con lo que te está pidiendo*”. Finalmente, no olvidemos tampoco el episodio que ya he consignado, en el cual el propio don Felipe Naal recibió la aceptación y el reconocimiento del mismísimo Caballero de Fuego para desempeñarse como su constructor, cuando tras la explosión de la imagen en la primera ocasión en que él se había desempeñado como tal, la mano de aquel fue a caerle entre sus brazos. Este sucedido fue interpretado por la comunidad y por el propio don Felipe como un claro signo de que el *Ts'ulli k'áak* le había aceptado como su constructor, y le pedía que se hiciera cargo de esa responsabilidad durante el resto de sus días.⁵⁵

Pero regresemos al ritual de la “quemada” de la imagen. Segundos después de producida la explosión, varios miembros de la sociedad (en noviembre) o el propio don Felipe Naal ayudado por algún colaborador, intentan llegar hasta la imagen abriéndose paso entre las docenas de personas que, agachados, pugnan por hacerse con un pedazo de la ropa que arrancó la explosión del cuerpo del numen. Una vez que han logrado llegar hasta los restos informes y humeantes del *Ts'ulli k'áak* proceden a enfriarlos echando sobre ellos varios baldes de agua, los cuales fueron trasladados desde la casa de la cual partió el cortejo y la figura sagrada. En un par de minutos, y abriéndose espacio entre la gente a empujones, logran levantar la imagen, colocarla en un triciclo y salir a

⁵⁵ La posibilidad de que el Caballero de Fuego pueda enviar señales para comunicarse con sus fieles el día más importante de su celebración lo asemeja, una vez más, con los santos patronos de las comunidades mayas. Es frecuente que acontecimientos extraordinarios acaecidos durante el día grande de las fiestas patronales (especialmente durante la procesión) y relacionados con las imágenes de los santos patronos de turno sean tomados como augurios por parte de los vecinos, a través de los cuales la entidad sagrada comunica a sus fieles mediante una señal (caída del sombrero, lágrimas, etc.) noticias acerca del futuro de la comunidad. Si por el contrario nada sucede, el equilibrio y la tranquilidad comunitaria están asegurados (Quintal, 2003b: 349). La interpretación de estos “mensajes” queda en manos de los propios vecinos y no tiene porque ser única: pueden vincularse con la opinión del numen respecto a algún cambio, conflicto o problema que haya padecido la comunidad en fechas recientes, y diferentes familias pueden orientarlo según sus propias conveniencias. Frente a este tipo de mensajes de carácter colectivo que envían siempre los santos patronos, el *Ts'ulli k'áak* parece dirigir sus señales hacia individuos concretos y con fines bien definidos, tales como la entrega de una ofrenda determinada.

toda a prisa en dirección al lugar de donde salieron hace casi ya una hora. En todo momento cuatro o cinco socios o veteranos participantes en la construcción de la imagen rodean y protegen lo que ha quedado de su cuerpo para que nadie trate de arrancarle algún jirón. Los restos de ropa que han permanecido sobre el destrozado cuerpo del muñeco después de la explosión serán administrados por los dos patrones de las sociedades que organizan y ofrecen los festejos y rituales en honor al Caballero de Fuego; únicamente ellos serán los encargados de entregárselos a aquellas personas que durante el año acudirán a sus viviendas a solicitárselos para devolver la salud a algún familiar enfermo.

Por su parte, hasta casi un cuarto de hora después de haberse retirado lo que quedó del cuerpo del “santo” inmolado, los vecinos continúan buscando por el suelo de la plaza de la localidad algún fragmento de las ropas que vestía el numen para llevárselos a sus hogares y depositarlos sobre sus altares domésticos, junto a las imágenes del santo patrón y las flores que restregaron por su cuerpo. Una vecina de Nunkiní que husmeaba entre los restos de la deflagración, me explicaba de la siguiente forma los motivos que la impulsaban a ello:

“aunque sea chico [el fragmento de tela] no le hace, tiene su milagro así. Por eso lo estamos buscando: ya que lo busco, lo llevo a la casa; lo pongo en mi altarcito y ya estuvo, cuando lo voy a necesitar porque viene un enfermedad para mi marido, para los hijos, entonces allá lo tengo, ahí lo vamos a gastar”.

Sin duda alguna, el tiempo que transcurre en el espacio central de la localidad el *Ts’uulli k’áak* hasta que finaliza su “quemado” -como vimos, más que una combustión al uso se trata de una explosión- constituye la principal exhibición pública de devoción que se le dedica a este personaje durante los cuatro días que se prolonga su complejo ceremonial. Con su presencia en la plaza central una vez han concluido las ceremonias públicas en honor al santo patrón, el Caballero de Fuego viene a subrayar el carácter sacro y, aún más, sacrificial de este espacio físico, en el que se reedita año con año la comunicación entre hombres y divinidades por medio de rituales tan importantes como la procesión de san Diego y la inmolación de la imagen del *Ts’uul*. Ambas entidades se apropian de esta forma de un lugar y de lo que éste simboliza, que no es otra cosa que la comunidad en su conjunto; erigiéndose, de esta forma, en los mecenas sagrados de sus habitantes. Al mismo tiempo, la estrecha asociación que mantiene el Caballero de Fuego con san Diego, el hecho de compartir espacios y tiempos rituales (y míticos, no olvidemos) con

éste, le permiten ser identificado por buena parte de los actores sociales como una entidad que refuerza la imagen grupal de la comunidad. Ello permite distinguir el “nosotros” que exhibe su fe y devoción hacia esta entidad exclusivamente de raigambre local, frente a los “otros”, aquellos que la desconocen y por tanto la obvian.



37. Tras la detonación un gran número de personas se dirige hacia el lugar donde estaba la imagen para tratar de hacerse con algún resto de sus ropajes.



38. Tras la explosión, los restos del *Ts'uulli k'áak* son trasladados a la vivienda del patrón, para que éste pueda regalar los restos de su ropa a aquellos vecinos que se lo soliciten.

Tras la muerte del “santo Ts'uul”: últimos rituales y celebraciones que se le dedican.

Una vez concluido el ritual público de “sacrificio” de la estampa del *Ts'uulli k'áak* las celebraciones de carácter más lúdico continúan en la plaza durante toda la tarde en forma de conciertos y bailes públicos en el mes de noviembre, a los que se suma la

corrida de toros en la Feria del mes de abril. Sin embargo, en los solares donde residen las dos familias que patrocinan las actividades que conforman el complejo festivo en honor al Caballero de Fuego, todavía restan por realizarse algunas actividades directamente relacionadas con el cierre anual del mencionado complejo. En ambos casos, “lo que se acostumbra” hacer en el solar de la familia Naal y en el de los Haas varía ostensiblemente, por lo que creo preferible abordar ambos periodos por separado, con el fin de respetar las especificidades de cada celebración.

En el mes de abril, el traslado de los restos del cuerpo del Caballero de Fuego al solar de la familia Naal se realiza a gran velocidad por don Felipe y otras cinco personas que lo ayudan, lo que contrasta sobremanera con el viaje que hizo la imagen a paso lento y solemne hace apenas una hora, siendo acompañada por varias docenas de vecinos. Nada más arribar al solar, las mismas cinco personas se encargan de descargar y colocar el amasijo de tela, hierro y madera en un lugar visible pero apartado de la puerta, para que de esa forma todo el que pase por delante de la casa sepa que se ha dado cumplimiento a la tradición. Antes de que los hombres que acompañaron y ayudaron a don Felipe se retiren para regresar a la plaza a “gustar” la corrida de toros le solicitarán un fragmento de la vestimenta del “*santo Ts’uu*”. Éstos serán inmediatamente cortados con un cuchillo por el patrón y sus colaboradores y entregados a cada uno de ellos, quienes los besan y depositan en sus bolsillos. El solar quedará en silencio y absolutamente vacío, pues en este periodo ceremonial, la comida conmemorativa del día de la “quema” del numen se ofrece con anterioridad a éste ritual. Seguidamente, don Felipe, su hermano y uno de sus hijos, se dedicarán a colocar los restos del Caballero de pie, apoyados sobre un árbol que se encuentra delante de las dos casas que hay en el solar. En este lugar lo dejarán una o dos semanas para que cualquiera que pase ante la casa sepa que se ha cumplido cabalmente con la “promesa” mítica que la comunidad formuló a su santo patrón en tiempos inmemoriales, respetando así la tradición que dota de una identidad propia a la comunidad de Nunkiní. Además, como el propio don Felipe Naal se encarga de remarcar, el hecho de no mover ni tocar durante un par de semanas los restos de la imagen y dejarlos en un lugar tan “a la mano” también obedece a cuestiones mucho más prácticas. No en vano, serán varios los vecinos con un familiar enfermo que llegarán a la casa en los próximos días para, además de visitar a doña Modesta y contarle cuál es su problema, solicitar una fragmento de ropa para llevar a sus domicilios y utilizar como medicina sobre el convaleciente. El pedazo de ropa que se les permite arrancar a los solicitantes en

presencia de don Felipe recibirá, antes de que se lo lleven, un fugaz rezo de parte de la anciana rezadora, quien además mencionará el nombre de la solicitante en las plegarias que dirige al *Ts'uulli k'áak*. Por eso, cuando pregunto a don Felipe por el lugar donde deposita los restos del numen me comenta que:

“lo dejamos acá varios días, junto a las casas, así, para que todos los que llegan a pedir un pedazo de su ropa lo puedan tomar para curar su enfermedad o de su familia, o hasta de sus animalitos que tenga, todo lo cura con su milagro si tienes la fe en el santo Ts'uul”.

De hecho, no han pasado ni diez minutos desde que la imagen arribó al solar y ya aparecen dos mujeres que vienen a solicitar la entrega de sendos fragmentos de ropa del Caballero de Fuego para llevar a sus hogares, donde tienen algún familiar enfermo. También las mujeres que estuvieron ayudando en la cocina durante toda la jornada han permanecido en la casa a la espera de que regresaran los restos del numen, para así poder llevarse a sus casas un pedazo. En todos los casos don Felipe cede un cuchillo grande a los peticionarios para que ellos mismos sean los que corten y se lleven la cantidad de tela que consideren necesaria. Finalmente, ya sin ninguna visita en el solar, la familia de don Felipe hace visible su agotamiento por casi una semana de trabajos continuos en la cocina, en el resguardo de la imagen, en la peregrinación por la comunidad en busca de “caridad” o en la fabricación de la imagen. Todos repiten que, a diferencia de la fiesta de noviembre, donde acuden muchos socios a colaborar en los trabajos, para la Feria los vecinos prefieren divertirse asistiendo con sus familias a las corridas y a los bailes que se ofrecen en el centro de la comunidad. Así lo explica resignado don Felipe Naal:

“casi ninguno viene a echar la mano, no más traen su pavo, su maíz o lo que sea, pero no más yo con mi familia hacemos todo el trabajo. Por eso no podemos ir al centro a gustar las corridas ni el baile, así, puro trabajar hacemos en estos días. Cada tarde tenemos que preparar la comida para el otro día, así hasta el último día que ya es la quema [del Caballero de Fuego]”.

Sin embargo, a parte del cansancio, la sensación que transmiten todos los miembros de la familia Naal es de satisfacción y orgullo por haber sido capaces de, un año más, sacar adelante la celebración en honor al *Ts'uulli k'áak* (“yo estoy muy contento de que cumpla mi compromiso cada año, me pone muy feliz”). Una celebración que realizan,

además, en representación y para beneficio del común de la comunidad, pues no hacerla implicaría faltar a una promesa que los antepasados hicieron al santo patrón. Así, el patriarca no cesa de alabar la dedicación y los sacrificios que debe realizar toda su familia durante estos días para poder alcanzar con éxito este objetivo. De igual forma rememora que el trabajo y los gastos que acarrea la fiesta son parte del compromiso que adquirió con su padre cuando éste falleció, pues le prometió mantener la tradición cuando él ya no estuviera (*“yo lo hago porque es el compromiso grande con mi papá”*). De esa forma, los antepasados, el tiempo de los antiguos, la tradición y la transmisión de ésta a las nuevas generaciones constituyen algunos de los rasgos más característicos que se cruzan y dan fuerza a esta celebración. Asimismo todos estos sacrificios familiares se ven recompensados, además de por el fortalecimiento de los lazos de solidaridad y confianza entre los integrantes del grupo doméstico, por la cercanía que mantiene éste con el numen, quien vela de manera especial por quienes son los garantes de que sus rituales se mantengan. Quizá por ello, como asegura satisfecho el constructor de la imagen, *“desde que lo hacemos todo esto como ves, no hemos tenido enfermedad grave ninguno en la casa, así. Nos protege bien el Ts’uulito a toda la familia”*.

Transcurridas un par de semanas desde la jornada en que se quemó la imagen del Caballero de Fuego, después de que otros vecinos hayan pasado casi a diario a buscar la “milagrosa medicina” que representa su ropa, don Felipe procederá con ayuda de sus hijos a deshacer definitivamente lo quedó del cuerpo del numen, poniendo especial cuidado en quitar minuciosamente todos los restos de tela que todavía queden sobre la calcinada estructura de madera. Todos los jirones que logre obtener serán conservados y colocados a resguardo, repartidos por los diferentes espacios domésticos: algunos cubriendo determinadas partes de las dos viviendas que hay en el solar; otros serán ubicados junto a las puertas buscando que proporcionen protección a todas las personas que habitan en ellas; y unos pocos más serán amarrados a las rejas de los recintos donde se guardan las aves domésticas durante las noches. En definitiva, se trata de aprovechar en beneficio de la familia Naal el poder que poseen las prendas que vistió el Caballero de Fuego, mientras éstas no sean requeridas por otros vecinos necesitados que acudan a solicitarlas. Como explicaba el mismo don Felipe Naal al respecto: *“[los fragmentos de ropa] los ponemos junto a la entrada de la casa, donde ves que hay un hueco en la pared también lo pongo, en el corral un poco lo amarro... así lo hago para que nos proteja a todos los que vivimos en la casa (señala a su familia)”*.

A diferencia del mes de noviembre, en el solar de los Naal no terminan las celebraciones el mismo día de la “quema” del cuerpo del numen. Antes de dar por concluido definitivamente el ciclo ceremonial que se le ofrece al Caballero de Fuego con motivo de la Feria, la familia Naal todavía realiza en su solar el rezo de un rosario y ofrece un banquete público más *“a todo el que quiera venir a acompañarnos”*. Ambas acciones se explican como una “acción de gracias” y se celebran el sábado siguiente a la quema de la imagen. El rezo del rosario, que se realiza a medio día ante el altar doméstico de la vivienda donde reside don Felipe Naal junto a su familia y su madre, es “cantado” por la propia doña Modesta. No se trata de un rosario al uso, pues tanto sus objetivos como los destinatarios del rezo están íntimamente relacionados con la fiesta del Caballero de Fuego. En palabras de la rezadora, el rezo se hace para agradecer el éxito de la celebración que acaba de concluir:

“[el rezo del rosario] lo hacemos para el Jajal Dios, la Virgen, el San Dieguito y también para el Ts’uulito, para que así le damos gracias porque han salido bien todo el celebración que hicimos en la casa; porque lo pudimos cumplir nuestro compromiso y la gente nos ayudo en otro año para que lo podemos cumplir”.

A la finalización del rezo, la misma doña Modesta leerá uno a uno los nombres de todas las personas que pasaron durante los días de fiesta por su solar para hacer entrega de alguna ofrenda y solicitar su intercesión para hacer llegar sus peticiones al *Ts’uulli k’áak*. Todos los nombres y apellidos de esas personas habrán sido anotadas en una libreta que es la que lee al concluir su rezo la madre de don Felipe Naal, *“para pedir la bendición del santo Ts’uul para ellos, así, que los ayude en lo que tienen dicho que es su problema de ellos”*. Al respecto el anfitrión me asegura que el Caballero de Fuego va a ayudar a los vecinos que solicitaron su ayuda y trajeron su ofrenda para el numen: *“todas las gentes que le tienen regalado algo [al Caballero] es porque lo tienen fe en su milagro, y todo el que tiene su fe lo ayuda mucho”*. De esta forma se pone en funcionamiento, una vez más, la entrega del don para propiciar la acción benéfica de la entidad sagrada en cuestión, quien siguiendo la lógica de reciprocidad que guía las relaciones entre hombres y divinidades, estará casi obligada a corresponder a sus donantes obrando aquello que éstos le solicitaron: desde amparo para toda una familia hasta la curación de un familiar o los animales domésticos, pasando por el éxito de un viaje que está por realizarse o de un negocio en ciernes.

Al concluir el rosario, que se prolonga por espacio de una hora, se invita a todos los vecinos que se dieron cita en el solar familiar a una comida que consiste en un guiso especial, propio de las ocasiones festivas como la que se conmemora este día, habitualmente relleno negro o pavo en escabeche. Para su elaboración se emplean todos los animales que fueron donados por los vecinos y que no fueron utilizados durante la celebración del Caballero de Fuego, ya que siempre (y en los últimos años más) las cantidades ofrendadas por los devotos que buscan obtener los favores del numen superan lo que se consume durante los festejos. Así, hasta el último pavo y kilo de maíz que los fieles llevaron al solar de la familia Naal se emplea en esta jornada para alimentar a todos aquellos que deseen asistir al último rezo que se le dedica al *Ts'uulli k'áak*. De esa forma, la redistribución de los productos obtenidos a modo de ofrendas concluye con la entrega de una ración de comida “especial”, acompañada de un gran número de tortillas de maíz elaboradas a mano y refrescos embotellados a todos los que deseen acudir al solar. Además, una porción de esta comida será también llevada hasta la casa de quienes fueron los donantes, para que ellos también puedan degustar el platillo junto a sus familiares. Para que este ágape público pueda celebrarse, una vez más las mujeres habrán comenzado a laborar en la cocina y en el solar desde la mañana del día anterior, sacrificando, desplumando, limpiando y cortando los cuerpos de al menos una decena de pavos. Posteriormente los aderezarán con las especias oportunas y los cocinarán durante toda la tarde y noche en grandes pailas colocadas sobre los tradicionales fogones de tres piedras. Luego, durante la celebración, ellas serán las encargadas de servir, recoger y, finalmente, limpiar todos los utensilios de cocina que se hayan empleado para cocinar y para servir los alimentos a los convidados. Una vez más, es través de la comida como se viene a refrendar la excepcionalidad de un tiempo específico que combina la sacralidad que envuelve el momento del rezo, con el gozo colectivo de compartir junto a familiares y vecinos un delicioso y abundante guiso propio de los periodos de fiesta locales, rico en sazón y proteína animal (cuando menos carne de pavo), el cual viene a romper transitoriamente con la monotonía del yantar cotidiano y trasciende la mera necesidad fisiológica de los humanos por alimentarse.⁵⁶

Por su parte, en un tono mucho menos solemne que el que acabamos de ver transcurre el final del ciclo festivo en honro del Caballero de Fuego que transcurre del 9

⁵⁶ Julián López apunta, al hablar de las comidas festivas entre los chortís de Guatemala, que se trata de comer “para alegrar el cuerpo”, reconociendo a través de los banquetes públicos que el individuo “no sólo vive en familia sino en comunidad”, por lo que compartiendo alimentos con los vecinos en tiempos de fiesta “hace grata y armónica la convivencia social” (2000: 66).

al 13 de noviembre. Como sucediera en abril, inmediatamente después de la destrucción que acaba con la imagen del numen, varios socios trasladan sobre un triciclo sus restos hasta el solar del patrón, don Abundio Haas, para depositarlos allí a la espera de aquellos vecinos que acudirán a solicitar un fragmento de sus ropajes. Dado que el patrón no participa desde hace varios años en el ritual de la quema, al arribar al solar los socios que trasladan desde la plaza el amasijo de maderas, telas quemadas y alambres en que se ha convertido la figura del *Ts'uulli k'áak*, aquel los recibe con impaciencia, interrogándoles durante varios minutos acerca de cómo transcurrieron los pormenores del evento: si había mucha gente en la plaza, si sonaron las campanas de la iglesia para recibir a la imagen, o si la explosión fue lo suficientemente poderosa. Su máxima preocupación como patrón de la sociedad encargada de velar por la celebración del Caballero de Fuego es, como no podría ser de otra forma, que todos los eventos que conforman el día más importante de la celebración de este personaje hayan seguido los pasos que marca la tradición. Después de esta jornada, a don Abundio ya sólo le restará custodiar y repartir los pedazos de ropa “sagrada” que le pidan los vecinos.

Con los restos del numen ya asentados en una parte visible del solar, varios socios y otros vecinos comienzan a reunirse en el solar para participar en el banquete con el que se da por concluida la celebración hasta el próximo noviembre. No faltan tampoco algunas mujeres que llegan a los pocos minutos de haberse realizado la “quema” para parlamentar con el patrón acerca de un familiar enfermo con el fin de que éste les regalé algún fragmento del atuendo que todavía sobrevive sobre la imagen calcinada del *Ts'uulli k'áak*. Este ritual de solicitud, corte de ropa y su entrega al devoto se produce ante la atenta y orgullosa mirada de todos los que se han ido reuniendo en el solar, los cuales ven reforzadas sus creencias en el personaje sagrado y en los poderes milagrosos que atesora. Un caso muy ilustrativo en este sentido acaeció en 2009, cuando no habiendo pasado todavía ni media hora desde que los restos del muñeco habían regresado al solar de don Abundio una mujer se personó para hablar con él y solicitarle la entrega de un pedazo de tela para llevársela a su hijo que se encontraba enfermo en la ciudad de Campeche. La mujer me explicaba la premura de su llegada de la siguiente forma:

“en la tarde me estoy regresando para Campeche, allá vivimos todos porque mi marido es maestro y allá trabaja [...]. Le vengo a pedir al patrón un pedazo de su ropa del santo, del Ts'uulito así, para que lo lleve su milagro hasta Campeche, para ver si lo cura a mi hijo menor que está enfermo y por más que

lo tengo llevado con el doctor no queda bien. Creo que ya con esto que me ha dado don Buds (don Abundio), así, ya va estar mejor porque está fuerte su milagro ya a mucha gente lo tiene quitada la enfermedad (el Caballero de Fuego)”.



39. Después del sacrificio del Caballero de Fuego, varios socios comparten una última comida en el solar del patrón de la sociedad.



40. Un socio revisa con el hijo del patrón el estado en que han quedado las cuentas de la sociedad del Caballero de Fuego tras realizar los últimos pagos. Al fondo, algunos de los niños “entregados” al santo Ts’uul por sus padres.

Así, vemos como el poder benéfico de este numen resulta incluso transferible a ámbitos que van más allá del comunitario y es susceptible de favorecer a vecinos que residen más allá de las fronteras locales. De todas formas, el caso referido no resulta una excepción. Durante los siguientes días y semanas, como ya referí para el mes de abril en casa de la familia Naal, un número variable de vecinos acudirán en búsqueda de otros fragmentos de ropa con los que tratar a familiares aquejados por diversas patologías, con la firme creencia de que con ello recuperarán la salud. Pero no sólo en busca del poder terapéutico del “santo” acuden los vecinos. Otra muestra de cariño que se puede apreciar en esta jornada son las lágrimas que algunas mujeres derraman al advertir a lo que queda reducida tras la explosión la hasta entonces flamante imagen del Caballero de Fuego. Estas lágrimas de lástima no son generalizadas, pues la mayoría de los socios asumen que “el destino” del personaje es su destrucción (*“ni modos, es su destino de él*

por la promesa que le tienen echa de muy antiguo al santo patrón”, dirá el hijo del patrón), la cual resulta imprescindible para mantener el equilibrio de la comunidad y asegurar el futuro.

Sin embargo, al margen de los que llegan buscando llevarse el “milagro” del “santo” a sus casas, la mayoría de las personas que se dan cita este día en la vivienda del patrón lo hacen para participar en el último banquete que ofrece la sociedad para conmemorar la culminación y el correcto cumplimiento de las acciones que dan forma y dotan de significado al complejo festivo que le dedican al *Ts’uulli k’áak* cada mes de noviembre. A este asistirán todas aquellas personas que así lo deseen, aunque el número de comensales no alcanza ni la mitad de los que asisten al gran ágape que se celebra el día en que se “amarra” la imagen, para conmemorar la materialización del numen en la comunidad.⁵⁷ Como en el resto de banquetes que hemos descrito con motivo de las celebraciones religiosas, en el que ahora nos ocupa también se hace visible la tradicional división por género entre sus participantes. Así, los hombres degustan sus alimentos (cualquier guiso con carne de pavo: escabeche, encebollado, pibil, etc.) sentados en torno a una gran mesa de madera ubicada en la parte delantera del solar, atendidos en todo momento por mujeres de la familia del patrón y algunas socias que no cesan de llevar al espacio masculino tortillas calientes y nuevos platos con comida, así como de recoger los que ya han sido vaciados. Las mujeres, por su parte, consumen los mismos alimentos que los hombres pero en sus lugares de trabajo: en el interior de la cocina o en la misma mesita de madera donde durante horas estuvieron preparando tortillas. Eso sí, hombres y mujeres, cada quien en sus respectivos espacios, realizan profusas muestras de la alegría que envuelve a todos en esta jornada: las bromas van y vienen entre todos los asistentes, los comentarios jocosos de unos contra otros se prodigan, y las anécdotas de la jornada se comentan y se discuten hasta la saciedad, haciendo las interpretaciones más inverosímiles. Este último ágape comunitario se muestra también como un momento privilegiado para que los más veteranos se prodiguen contando a los más jóvenes “la historia” de cómo surgió la tradición del *Ts’uulli k’áak*, subrayando la importancia de que ésta se mantenga. Asimismo, son pocos los presentes que se resisten

⁵⁷ Y es que como ya vimos en el capítulo del santo patrón, el día 13 de noviembre es un día en el que la mayoría de las familias se reúnen en sus hogares para pasar el día juntos, comiendo y bebiendo en compañía de la familia extensa, celebrando “el cumpleaños” de la principal divinidad local; cometiendo los excesos que sólo en un día tan alegre se justifican, pues en cualquier otro serían mal vistos (no es raro ver a mujeres tomando cerveza en la misma plaza de la comunidad o en las puertas de sus casas, y a últimas horas de la noche caminar dando tumbos junto a sus maridos, ambos compartiendo un alto estado de embriaguez).

a compartir alguna anécdota personal cuya intención manifiesta es mostrarse ante los demás como receptores en algún momento de sus vidas del “milagro” del personaje sagrado. Por ello, mientras unos se pone como ejemplo de una curación milagrosa, otros cuenta sin ahorrar detalles como sus pavos dejaron de morir cuando metió un jirón de la ropa del numen en el recipiente donde se almacena el agua que beben los animales, y el de más allá explica que sobrevivió a un accidente de tráfico en el que murieron varios de sus acompañantes *“sólo porque le tengo mucha fe al santo Ts’uul y cada año lo cumplo con mi promesa que tengo echa”*. Aunque en menor medida, tampoco falta la narración de algún suceso cuyo protagonista es algún vecino desaprensivo que es castigado por el numen después de haber faltado a sus obligaciones hacia él. De este modo, entre historias y sucedidos narrados por sus protagonistas, el banquete acaba por convertirse en una viva demostración de los poderes extraordinarios que atesora el “santo” y en un acto de reafirmación colectiva de devoción hacia su figura.

Antes de concluir la tarde, y cuando ya todos los presentes han terminado sus alimentos, resta todavía por proceder a informar a los socios varones sobre el estado en el que queda el fondo de la sociedad una vez han concluido todos los actos festivos. Para ello el hijo del patrón procede a sacar los dos cuadernos en los cuales se han anotando los gastos e ingresos que ha tenido la sociedad respectivamente, así como una tercera libreta en la que se consignan los movimientos habidos a raíz de la venta de carne de los puercos criados durante el año y vendidos entre los socios dos meses antes de la celebración, con el que la sociedad obtiene una parte importante de sus fondos. En voz alta para que la información sea pública, don Gili Haas procede a enumerar de corrido los diferentes conceptos que han significado gastos así como los montos erogados en cada caso.⁵⁸ En este rubro se incluyen todos los pagos hechos por honorarios a las personas que fueron contratadas para prestar un servicio especializado, tales como los músicos que acompañan la imagen hasta la plaza el día de su “quema”, los carniceros encargados de matar y despiezar los cerdos, los dos cocineros que ayudan a las mujeres a preparar los centenares de raciones de comida que se ofrecen durante la fiesta, las personas escogidas por el patrón para recorrer la población durante dos días con la imagen para recoger “la caridad”, etc. Especial cuidado se pone en el repaso de

⁵⁸ El gasto más cuantioso se destina cada año para la adquisición del material pirotécnico, lo que supone una cifra que oscila entre los 6,000 pesos en la Feria y los 10,000 pesos en noviembre. Por su parte, las cantidades más bajas se dan en lo relativo a la compra de especias y sal. Cada año se producen algunos gastos excepcionales cuando de renovar alguna de las grandes pailas o adquirir nuevos platos, vasos o cubiertos para la sociedad se trata.

los gastos “especiales” que afrontó la sociedad cada año, mismos que son decididos únicamente por el patrón cuando se hace imprescindible renovar parte del utillaje que pertenece a la sociedad: sillas, mesas, vajilla, instrumentos de cocina, etc. Seguidamente se da cuenta del nombre y los apellidos de aquellos socios que todavía deben dinero a la sociedad por haberse llevado su parte de carne y no haber abonado el importe correspondiente.

Concluido el repaso a los gastos, don Gili cambia de cuaderno y procede a dar cuenta de los ingresos habidos en el ejercicio que está por concluir. Este rubro se divide en varias partes. En primer lugar se leen los nombres de todos los socios y los aportes que ha hecho cada uno de ellos. Seguidamente se da cuenta de las personas que han donado algo a la sociedad del Caballero de Fuego en forma de “caridad” o en cumplimiento a una promesa, lo que se hace dando el nombre y los apellidos de las personas que acudieron al solar a realizar su aporte en cualquiera de las formas tradicionalmente aceptadas: ropas, aves (gallinas o pavos), maíz o, incluso, un cerdo. Por último se informa a los presentes del monto total que se obtuvo durante las dos jornadas en las que la imagen recorrió la población recogiendo “caridad”. Después del baile de cifras se da cuenta del importe total que ha quedado en “la caja” de la sociedad, el cual se muestra a los presentes antes de volver a depositarlo bajo llave en un baúl de madera ubicado en el interior de la vivienda de don Abundio Haas, cuya única llave queda en poder del “patrón”. Antes de dar por concluida la sesión se interroga a todos los socios que están presentes (que son únicamente los más veteranos y no llegan al 20 por ciento del total de los que integran la sociedad) si están conformes y de acuerdo con las cifras que acaban de escuchar. La respuesta siempre ha sido afirmativa, y va acompañada de comentarios acerca de la honorabilidad de don Abundio Haas, quien tras más de cincuenta años como encargado de la sociedad es visto como un “hombre humilde”, con “buen corazón”, que “siempre cumple su compromiso para celebrar el Caballero de Fuego desde que su papá falleció” y que “nunca ha quedado para él un quinto de la sociedad”. De forma similar, el propio patrón se encarga de destacar en reiteradas ocasiones que en sus cinco décadas al frente de la agrupación encargada de celebrar al *Ts'uulli k'áak* jamás se ha quedado para su disfrute o el de su familia nada (“*ni comida ni plata*”) que hubiese sobrado de los festejos: “*cuando termina la fiesta todo lo que está sobrando lo partimos para que los socios lleven una parte para la casa; aunque es poco pero es parejo como lo hacemos aquí, nada nos quedamos nosotros*”. Efectivamente, una de las cosas que más tiempo de trabajo ocupa a las

mujeres es la división en porciones exactamente iguales de los guisos que durante la celebración preparan en el solar de don Abundio.

Una vez se han terminado las felicitaciones y se han abordado las cuestiones relativas a las fórmulas que se emplearán para que los socios que aún adeudan dinero a la sociedad abonen sus deudas, los pocos hombres que todavía aguardan en el solar proceden a retirarse para poder disfrutar de las últimas horas del día más importante de las celebraciones del mes de noviembre. Antes de partir todos pasarán ante don Abundio Haas para felicitarle por el éxito de la fiesta y agradecerle su dedicación y la de su familia, refiriéndose a él como “tío” o “patrón”, calificativos que denotan el prestigio del que goza entre sus vecinos. Poco después ya sólo quedarán en el solar miembros de la familia que residen en las diferentes viviendas repartidas por el solar, quienes no ocultan su cansancio por las duras jornadas de trabajo transcurridas, mitigado a través de la profunda satisfacción que sienten por haber cumplido con el compromiso familiar y comunitario de festejar a la figura del *Ts’uulli k’áak*.

Después de todo lo dicho y hecho, únicamente las mujeres seguirán trabajando durante una jornada más, pues deberán limpiar y luego guardar todos los utensilios que utilizaron para cocinar y servir el último banquete que ofreció la sociedad en este día. Asimismo, también el hijo mayor del patrón, don Gili, en su rol de “patrón” de la sociedad de *facto*, aguardará que pasen un par de semanas más para proceder a desarmar lo que quedó de la imagen del Caballero de Fuego tras su explosión. Para ello contará también con la ayuda de su hijo mayor de diecisiete años, con quien irá quitando hasta el más mínimo de los restos de ropa que sobreviven sobre la imagen, y desechará el sobrante de madera y alambres metálicos. Toda la tela que logren rescatar de la imagen será depositada en el interior de su vivienda, a la espera de que llegue cualquier vecino a solicitarla para tratar de devolver la salud a algún pariente enfermo. Mientras éstos van llegando, depositando en el seno de su hogar los restos del atuendo que vistió el “santo” al momento de su muerte, don Gili Haas busca evitar que las lluvias frecuentes en esta época puedan mojar la ropa del numen y con ello que “*el agua lleve su milagro que tiene [la ropa]*”, al tiempo que, de paso, consigue que los integrantes de su familia queden protegidos por la presencia de tan “fuerte” amuleto en el espacio doméstico donde cada noche se reúnen para dormir.

CONSIDERACIONES FINALES.

El sistema religioso de los mayas que habitan en el poblado de Nunkiní en Campeche constituye una combinación de algunos elementos prehispánicos con numerosos elementos españoles, todos ellos re-elaborados y re-significados en función de las necesidades de ajuste mutuo. A lo largo de la investigación que he llevado a cabo durante los últimos seis años en dicha población he privilegiado el estudio etnográfico de la vertiente católica de su sistema religioso, centrando mis pesquisas en su principal protagonista: san Diego de Alcalá, quien funge como el santo patrón de la comunidad. Para ello opté por concentrarme en las dos clases de narraciones (verbal y gestual) que le permiten a este personaje sagrado constituirse, manifestarse y actuar en el ámbito de la sociedad local sobre la que señorea. Pero además de abordar las funciones y significados que posee en una comunidad indígena un personaje en origen tal ligado a la tradición cultural ibérica y católica como lo es este santo franciscano, también he querido dar cabida en mi trabajo a otra entidad cuya naturaleza es radicalmente distinta, a pesar de compartir numerosas características con la primera. Me estoy refiriendo a la popular figura encarnada por un “blanco”, “extranjero” y “hacendado” conocida como *Ts’uulli k’áak*, quien cada año comparte tiempos y espacios ceremoniales con el propio san Diego durante los dos periodos festivos que la comunidad dedica a honrarle. A tenor de lo visto hasta aquí, pareciera que nos hallamos ante dos personajes en extremo diversos, cada uno de ellos representante de una de las dos tradiciones culturales que indistintamente proporcionan significado a la vida personal y colectiva de los mayas yucatecos: la española de época colonial y la maya precolombina. No obstante, como hemos visto, son mayores las semejanzas que las diferencias que unen a estas dos entidades poderosas, comenzando por el carácter sagrado que comparten ambas (así como las características que permiten identificarlas como tal) y concluyendo por su condición de “extranjeras” asimiladas.

Sin embargo, pareciera que a los vecinos de Nunkiní estas clasificaciones comparativas de carácter antropológico, sustentadas en los orígenes históricos de dos de

sus símbolos religiosos más preeminentes, no les quitaran el sueño en lo más mínimo. De hecho, entre la inmensa mayoría de ellos existe la certidumbre de que tanto el Caballero de Fuego como san Diego de Alcalá ocupan en la actualidad el rango de “deidades” absolutamente locales, pues ambas pertenecen, son propias y exclusivas de la comunidad en el sentido más literal de la expresión. En el caso del primer personaje la exclusividad es total y de carácter empírica, pues ninguna otra población del ámbito peninsular cuenta dentro de su panteón local con una entidad ni tan siquiera parecida a él. En lo que respecta al santo patrón poco, o mejor dicho nada, importa que existan otros san Diegos señoreando sobre otras poblaciones lejanas del ámbito peninsular como Tekax (Yucatán), u otras tan desconocidas como Alcalá de Henares (España) o San Diego (California); sin duda se ha de tratar, alegan los informantes al ser cuestionados al respecto, de “hermanitos” de su santo local pero nunca del mismo personaje porque este, a la vista está, se aloja desde hace siglos dentro de Nunkiní. Es más, la prueba más fehaciente que se tiene de la presencia constante de estas dos entidades poderosas en la comunidad se encuentra en la protección y guarda que han dispensado y dispensan a sus pobladores a través de los diferentes “milagros” que se les adjudican en la tradición oral local.

Para buena parte de los nunkinienses la imagen que de san Diego se encuentra albergada en la iglesia local no constituye una mera representación de un personaje histórico y poderoso concreto, sino que se trata del personaje sagrado en sí mismo. Es decir, la imagen personifica a la divinidad misma.¹ Cotidianamente se hace patente esta creencia cuando, por ejemplo, las personas se guardan mucho de pronunciar “malas palabras” o mostrar comportamientos impropios al hallarse ante su presencia; o cuando durante el transcurso de la procesión o la veneración de la imagen en el interior de la iglesia, hombres y mujeres pasan a tocar o “besar” a la imagen untando su cuerpo con flores buscando, de ese modo, “llevar un tantito de su milagro” a sus hogares. Y por si hubiera alguna duda respecto a la estrecha identificación que se establece entre la imagen y el personaje sagrado, baste recordar como en algunos de los mitos

¹ Son numerosos los ejemplos etnográficos obtenidos entre poblaciones indígenas del área cultural mesoamericana en los que los santos locales se desempeñan como deidades locales. La obra de Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, compila en su tercer capítulo (2008: 121) un buen número de casos al respecto entre las etnias otomí, tojolabal, chontal, tarasca, tzeltal, tzotzil y cora, entre otras. Sobre la calidad de los santos en el mundo maya Mario Ruz asienta que, pese a la pluralidad de formas que los integrantes de las diversas etnias que conforman la familia mayance tienen de concebirlos, éstos “no son concebidos como representaciones icónicas de figuras históricas o míticas, ni tampoco epifanías de una deidad única”, sino que son “tenidos por dioses ellos mismos”, o “deidades dema, héroes culturales o fundadores de pueblos” (2006: 22).

documentados sobre los milagros obrados por san Diego en el ámbito comunitario se especifica -como una prueba de su veracidad- que en su parte “física” quedaban siempre impregnados rastros de su extraordinaria actuación (bien en forma de unas patas de langosta colgando de su cordón de san Francisco, agujeros de bala en sus ropajes, o manchas de lodo y ceniza en sus pies y túnica). Sin abandonar el rubro de la tradición oral local que se ha ido tejiendo a lo largo de los años en torno al santo patrono, otro elemento que nos permite percibir con claridad la forma en que éste ha pasado a formar parte del universo cultural local es que los milagros que le reconoce la hagiografía oficial de la iglesia han sido, en el mejor de los casos, transformados en sus contenidos cuando no obviados sistemáticamente, por más que el sacerdote en turno de Nunkiní trate infructuosamente de recordarlos durante las misas que oficia diariamente durante las fiestas patronales a petición (y previo pago) de los gremios. Mucho más populares y aplaudidos resultan, por el contrario, aquellas otras narraciones que versan sobre las acciones portentosas que protagonizó, y sigue protagonizando, el numen dentro del territorio social por excelencia que es el pueblo y sus tierras de cultivo desde que, hace siglos y voluntariamente, uniera su destino al de los habitantes de Nunkiní.



1. San Diego y el Caballero de Fuego, dos personajes sagrados estrechamente vinculados entre sí, ambos en la cúspide del panteón de Nunkiní.

Consecuentemente, hablar de las dos entidades sagradas que nos han ocupado significa hacerlo de dos referentes claves del sistema religioso local, en torno a los cuales se conforma y sustenta una identidad de carácter local diferenciada. Es especialmente durante los tiempos dedicados para las devociones y celebraciones comunitarias, cuando los actores sociales renuevan y fortalecen los lazos de cooperación y solidaridad existentes al interior de la comunidad. A través de este trabajar y rendir culto de forma conjunta y coordinada como los habitantes de Nunkiní recrean una identidad territorial particular que se articula en base a una devoción compartida a determinados personajes sagrados pertenecientes al ámbito local. De esta particular identidad participa una inmensa mayoría de los miembros de la propia comunidad, a los cuales unifica conformando en ellos la conciencia de un “nosotros”; al tiempo que, en un proceso inverso, les permite diferenciarse de aquellos otros individuos que no son miembros de la propia comunidad, los cuales pasan a constituirse en los “otros”. En este sentido, los tiempos de la fiesta se constituyen en momentos privilegiados para reactivar y mostrar públicamente (ante los “otros” que acuden a la fiesta y ante el ícono sagrado) el sentido de *comunitas* que gobierna las relaciones entre los residentes de la comunidad, quienes estacionan temporalmente sus actividades cotidianas y sus posibles discrepancias con el único fin de reunirse con familiares y vecinos para colaborar y sacar adelante los distintos trabajos que persiguen dar la mayor vistosidad posible a las distintas celebraciones que se suceden durante esos días. Éstas tienen como único fin el rendir culto conjunto a las entidades sagradas festejadas. Asimismo, hasta aquellos miembros de la comunidad que tuvieron que abandonarla hace años para marcharse a vivir fuera de ella por motivos laborales, aprovechan estos días para retornar y reincorporarse, al menos temporalmente, a ese “nosotros” que toma fuerza y se reinventa periódicamente coincidiendo con las celebraciones religiosas de carácter comunitario que se le ofrecen al santo patrón y al Caballero de Fuego. Una muestra más del determinante papel que poseen ambos símbolos religiosos en la creación de un sentimiento de pertenencia al territorio de la comunidad.

En este sentido, aunque las fiestas en honor a los santos patrones siguen un patrón similar en toda el área maya peninsular (Quintal, 2003b: 323), cada población exhibe orgullosa sus propias particularidades.² El caso de Nunkiní resulta

² No han faltado incluso los investigadores que han propuesto un “sistema” o un “patrón” de fiestas característico de las celebraciones que realizan los mayas yucatecos en honor de los santos patrones de sus comunidades, en contraposición a los “sistemas de cargos” que imperan en las Tierras

paradigmático al respecto, pues la duración y la intensidad de los festejos que se llevan a cabo en la comunidad con motivo del aniversario de su santo se muestran con mucho superiores a todos los que tienen lugar en la región del Camino Real y, me atrevería a decir a tenor de la bibliografía consultada, en el resto de la península de Yucatán. Y es que ni tan siquiera las poblaciones indígenas tenidas por más “tradicionales”, ubicadas en el oriente maicero yucateco o en la zona *cruuzo’ob* del centro-sur de Quintana Roo, se muestran tan profusas y generosas durante los festejos en honor a sus santos patronos como lo que acontece en Nunkiní. Así se evidencia, por ejemplo, durante los treinta días consecutivos en los que desfila por la población al menos un gremio distinto en honor a san Diego, con las consiguientes celebraciones que llevan aparejados tanto en el ámbito religioso (procesión de ida y vuelta entre la casa del patrón y la iglesia con los estandartes, la misa auspiciada por el gremio en honor al santo o los rezos en la iglesia y en los domicilios), como profano (cabeza de cochino, bailes, venta de cerveza). A pesar de esta diferenciación de carácter *emic*, señalada por los propios participantes, entre las actividades “religiosas” y las “profanas” que integran los festejos “tradicionales” de los gremios, el conjunto de eventos que conforman y dan cuerpo a la fiesta patronal no son excluyentes entre sí, pues además de compartir espacios y tiempos, la sacralidad es la tónica dominante en todos ellos y nadie pierde de vista que es el santo patrón la razón de ser última a todos ellos (Ruz, 2007: 301). Pero además de la figura del santo patrón, no olvidemos que el otro protagonista indiscutible de las fiestas patronales es el Caballero de Fuego, a quien durante este tiempo se le dispensa un tratamiento similar al que recibe el primero, con el que comparte, además, el espacio principal de la fiesta como es la plaza y las inmediaciones de la iglesia.

Así, para profundizar en este tema, es conveniente resaltar una vez más que cuando hablamos de las celebraciones en honor a san Diego, bien sean éstas las que tienen lugar durante el denominado “novenario” (noviembre) o con motivo de la “Feria” (abril), también lo estamos haciendo del periodo en que la comunidad festeja al *Ts’uulli k’áak*. Las coincidencias en los tiempos (y en los mismos espacios) en los que se da la devoción a estas dos entidades, *a priori* tan opuestas y contradictorias entre sí, nos obliga a reflexionar acerca de varias cuestiones tales como las semejanzas y diferencias que presentan entre sí, el tipo de relaciones que establecen los humanos con ellas (y

Altas mayas. Al respecto véase la propia Quintal (1993 y 2003a) o el trabajo de Fernández Repetto (1995). Ambos autores evidencian las diferentes formas que se emplean para celebrar a los santos en el oriente y el nor-occidente peninsular.

viceversa), los oficios que desempeña cada una de estas figuras en la cosmovisión local y, finalmente, las características especiales que les atribuyen a cada uno de ellos sus propios fieles, las cuales les permiten catalogarlas como “sagradas” y “santos” en ambos casos. Tratando de dar respuesta a estos interrogantes recurriremos nuevamente a la tradición oral y a los rituales que ambas entidades protagonizan y reciben, respectivamente, en el seno de la comunidad, pues, como acertadamente señalara Gutiérrez Estévez, es a través del rol que desempeñan en estas dos clases de narraciones (verbal y gestual) como los personajes sagrados actúan y se manifiestan socialmente (1984: 166-167).³

El Caballero de Fuego y san Diego de Alcalá tienen en común, principalmente, su más que demostrada capacidad para llevar a cabo acciones extraordinarias, las cuales funcionan como pruebas irrefutables de los poderes sobrehumanos que atesoran ambas entidades. A través de esta clase de acciones, realizadas en distintos momentos de la historia comunitaria, ambos númenes son caracterizados actualmente como los máximos protectores y benefactores de los habitantes de Nunkiní. En todos los casos, las muestras de poder ofrecidas por el santo patrón y el Caballero de Fuego han merecido el calificativo de “milagros” por parte de los miembros de la comunidad, quedando así consignadas en la tradición oral local.⁴ De esta forma, convertidos en relatos míticos que se pierden en la noche de los tiempos, los principales “milagros” obrados por ambas entidades son periódicamente revividos y transmitidos en todos los hogares de la comunidad (especialmente con motivo de las fiestas) por los adultos para que los jóvenes sean partícipes de las celebraciones y comprendan la importancia de darlas oportuno seguimiento. Y es que, además de por sus milagros, los personajes sagrados que nos ocupan son reconocidos como parte integrante de la historia local, a lo largo de la cual han acompañado y resguardando de las adversidades a las distintas generaciones de hombres que han venido naciendo y muriendo en Nunkiní.

³ Este autor aún profundiza más en sus planteamientos al señalar que “los personajes sagrados se constituyen en la percepción social como el fundamento de todo el sistema religioso y, en consecuencia, del orden y el significado personal y colectivo. Pero los personajes como actantes en el sistema religioso, pese a ser los “destinadores” de su objeto de valor [siendo este de dos clases: los fundamentos del orden moral o el auxilio en épocas de crisis] no tienen una existencia independiente de la que les confiere el mito y el ritual” (Gutiérrez, 1984: 166). En Nunkiní ya hemos visto como “nuestros” dos personajes sagrados son el fundamento de una parte del sistema religioso local; un poco más adelante vamos a ver también como se desempeñan, en algún momento, como “destinadores” de uno de los objetos de valor.

⁴ En este sentido, después de etnografiar fiestas patronales por todo el estado de Yucatán, Ella F. Quintal ha observado que “no hay santo festejado que no tenga “su milagro” [...] capaz de realizar acciones inexplicables para sus devotos” (2003a: 321). Es lógico pensar, consecuentemente, que ese poder sea, en última estancia, el que justifica para sus fieles los dispendios y el trabajo que invierten para sus celebraciones.

Si bien es cierto que la inmensa mayoría de las acciones milagrosas obradas por el Caballero de Fuego y san Diego han tenido un carácter positivo y la comunidad se ha visto beneficiada por ellas, también lo es que dichas exhibiciones de poder funcionan como una suerte de amenaza velada en contra de los incrédulos y de quienes amenazan con abandonar las tradiciones. Y es que no debemos olvidar que, como suele ser norma habitual en el heterogéneo mundo de las deidades mayas, los personajes sagrados adoptan cierta dualidad en lo que a su comportamiento hacia los humanos se refiere (Ruz, 2007: 48-49). Así, en la mayoría de las ocasiones se muestran abiertamente benefactoras, auxiliado y salvaguardando a la inmensa mayoría de fieles que se muestran puntuales a la hora de dar el debido cumplimiento a sus obligaciones rituales. Sin embargo, se pueden llegar a mostrar irascibles y vengativas castigado, con desgracias, enfermedades y hasta la muerte, a los incrédulos o a quienes, por negligencia u olvido, incumplen los compromisos que alcanzaron con ellos cuando en épocas de crisis requirieron de su auxilio. En el caso de las dos entidades que nos ocupan hemos podido constatar que tanto las acciones benéficas que realizan como los castigos que imponen son referidas indistintamente como “milagros” en los testimonios de los informantes, pues ambas implican una demostración de los poder sobrehumanos que atesoran ambos númenes. Asimismo, conviene dejar claro que la naturaleza de estos dos personajes es vista siempre como benefactora; únicamente las acciones inapropiadas que cometen las personas son las que provocan que aflore su lado negativo, punitivo y peligroso. Pero incluso este último y oscuro aspecto pudiera llegar a ser considerado positivo por buena parte de la sociedad local, pues las amenazas de los castigos “divinos” que se dan en la tradición oral sirven para persuadir a otros hombres para que eviten reeditar las mismas faltas que se hicieron acreedoras de éstos, y mantengan un comportamiento respetuoso y acorde a la moral tradicional.

Como hemos visto, la relación que establecen los nunkinienses con su santo patrón y con el *Ts'uulli k'áak* es en extremo cercana en base a la creencia de que ambas entidades “residen” de manera permanente en la comunidad. Así, aunque está generalizada la creencia en un Dios creador supremo asentado en los cielos, al cual se denomina *Jajal Dios* (Dios verdadero) o *Tata Dios* (Dios padre), su lejanía respecto al espacio donde se desarrolla la vida de los hombres provoca que éstos prefieran recurrir, en sus ruegos y peticiones, a entidades que se ubican mucho más cercanas a ellos. En una analogía muy certera y de carácter político que pude escuchar en una de mis últimas estancias en Nunkiní, un informante se refería al Dios Creador como si fuera el

Presidente de la República, quien desde la lejanía de su palacio en México supervisa al resto de autoridades (estatales y municipales) que, en última estancia, atienden los problemas inmediatos del país. Así, cuando un vecino de Nunkiní necesita algún tipo de apoyo inmediato para construir un pozo en su parcela, comprar semillas para la siguiente cosecha, resolver un litigio de tierras con un vecino o trasladar a un familiar enfermo al hospital de la cabecera municipal, recurrirá siempre a las autoridades municipales, quienes por su cercanía al solicitante y la familiaridad con los problemas cotidianos de la comunidad serán las que más pronto darán respuesta a sus peticiones. Del mismo modo, los pobladores de Nunkiní recurren a sus deidades locales para solicitar curaciones de familiares, buenas cosechas, salud para los animales domésticos, la obtención de ganancias en sus actividades comerciales o la consecución de éxito social, convencidos de que dirigirse al Dios Creador sería retrasar demasiado la ayuda solicitada. Consecuentemente, aunque se reconozca una mayor jerarquía de la divinidad creadora celeste, su lejanía y desconocimiento respecto a los problemas cotidianos que enfrenta la comunidad y de sus propios habitantes provoca que éstos muy raramente recurran a ella en busca de auxilio. También así se explica que las fiestas más numerosas y prominentes, las que requieren de mayores gastos y trabajos a los vecinos, así como las que registran de mayor participación entre la población sean, precisamente, aquellas que se dedican a honrar a “nuestros” dos personajes sagrados.⁵

La forma en que los aldeanos de Nunkiní involucran a los dos númenes que nos ocupan en sus vidas cotidianas es mediante el establecimiento con ellos de una relación en base al principio mutuo de reciprocidad. La “promesa” es la fórmula más empleada por los fieles para lograr atraer hacia ellos y sus familias la ayuda de los númenes. Este mecanismo se sustenta siempre en el compromiso que contrae el devoto solicitante con el numen a cambio de verse agraciado con su “milagro”. Se trata así de propiciar la intervención directa del santo o del Caballero de Fuego en relación a una situación problemática determinada que inquieta al solicitante, para que de esa forma pueda solventarse de forma favorable. Como pudimos ver a lo largo de los capítulos previos,

⁵ Hay que hacer notar que, aunque con poco éxito, en los últimos años la iglesia católica trata de invertir esta tendencia llevando a cabo una segunda evangelización de carácter silencioso mediante la organización en las comunidades indígenas de todo México grupos de catequesis (renovación carismática, siervas de María, dinámica familiar o grupo de niños) dirigidos por religiosos que tratan de enseñar y recuperar formas más ortodoxas de catolicismo, restando importancia al culto a los santos y potenciando nuevos cultos promovidos por la jerarquía eclesiástica como pueden ser el del Sagrado Corazón de Jesús, el Corpus Christi o la Virgen de Guadalupe (la cual cuenta con gran aceptación popular). Sobre esta vieja pugna (que está reviviendo en la actualidad) entre el catolicismo popular indígena y la iglesia católica véase Félix Báez-Jorge (2008: 213-238).

la heterogeneidad de las solicitudes que se les dirigen a los númenes, así como las formas de pago que emplean los devotos no conoce límites. De hecho, a través de la etnografía he podido constatar como buena parte de las personas que participan en alguno de los diferentes rituales y actos que conforman las celebraciones de las fiestas patronales lo hacen como pago a una promesa previa. Por recordar sólo alguno de los ejemplos más significativos, tenemos que todos los gremios funcionan como una forma de dar cumplimiento a una promesa realizada a san Diego. Muchas de las personas que durante la procesión cargan las andas donde viaja el santo o que salen a bailar con sus mejores galas durante la tradicional “vaquería” lo hacen para cumplir con sus promesas; la gran mayoría de las succulentas comidas que degustan los vecinos durante las jornadas de fiesta pueden ser cocinadas gracias a las entregas de pavos, gallinas, cerdos o maíz que llevan a cabo muchos vecinos que pactaron esa forma de pago con el numen correspondiente cuando le realizaron su promesa. De igual modo, el Caballero de Fuego no luciría de forma tan vistosa el día grande de su fiesta si no fuese porque decenas de familias de Nunikiní se comprometieron a retribuir la ayuda que de él recibieron a través de la ofrenda de diferentes prendas de ropa. Y si la variedad de lo que se ofrenda no conocen límites, los tiempos en que éstas se realizan tampoco resultan homogéneos, pues mientras hay quienes únicamente pactan un único pago a cambio de un favor muy concreto, los hay que optan por realizar ofrendas vitalicias, en las que cada año la familia solicitante deberá cumplir con lo acordado al momento de la solicitud.

Como ya vimos, son este último tipo de promesas a perpetuidad las que sustentan en buena medida el nivel y calidad de los festejos que se les dedican cada año al santo patrón y al Caballero de Fuego, ya que sus dadores constituyen la base contributiva fija de cada periodo ceremonial, a la que cada año se agregan un número variable de ofrendas que obedecen al cumplimiento de carácter puntual del alguna promesa. En consecuencia, la lógica que subyace y sustenta la relación entre los hombres y los númenes es la entrega de diversos bienes y trabajos a cambio del auxilio, protección y seguridad que dispensa el contar con el apoyo de alguna de las entidades sagradas. Es precisamente cuando los humanos rompen esta relación de reciprocidad e incumplen su palabra (a pesar de haber recibido la ayuda divina) cuando se desencadenan los castigos y las acciones punitivas adquieren un carácter ejemplarizante que busca disuadir a los hombres de volver a cometer el mismo error en el futuro.

Incluso los ámbitos de actuación y los oficios en los que se desempeñan los dos protagonistas de nuestra etnografía encuentran coincidencias importantes.

Efectivamente, en relación a este rubro tanto san Diego como el *Ts'uulli k'áak* se muestran complementarios el uno del otro, tal y como podría imaginarse de dos entidades cuya historia mítica y celebración se encuentran tan vinculadas entre sí. En ambos casos sus acciones milagrosas se circunscriben al ámbito de la comunidad, teniendo como beneficiarios directos a sus habitantes. Especialmente recurrentes son las narraciones que vinculan a uno u otro personaje con curaciones “milagrosas” de vecinos, quienes después de haber sido desahuciados por varios galenos occidentales ubicados en Mérida o Campeche (e incluso en la misma capital de la República) recuperaron la salud después de que sus familiares hubiesen formulado la pertinente promesa a uno de los númenes. De forma similar, son muchas las familias que optan por “regalar” a los hijos recién nacidos a alguna de estas entidades, si no es que a las dos, buscando de esa forma que los hijos queden bajo su protección durante la etapa más delicada de sus vidas, justo cuando más propensos son a las enfermedades y a los accidentes. En ambos casos, con estas acciones que implican durante varios años trabajos extraordinarios y aportes económicos y materiales a la sociedad de devotos a la que hayan decidido los padres inscribir a su vástago, la intención de aquellos es que la entidad poderosa vele por el buen y sano desarrollo del niño, al menos hasta su mayoría de edad.⁶

De esta forma, tal y como ya identificara Manuel Gutiérrez Estévez (1984: 165 y ss.), podemos visualizar a ambas entidades sagradas como poseedoras de una doble competencia dentro del ámbito de la sociedad local social sobre la que señorean. En primer lugar, y de manera preferente, vemos que para sus fieles ambas se sitúan como “donadoras” de una gran variedad de bienes y favores, los cuales les son solicitados de forma casi ilimitada en función de la percepción en extremo “milagrosa” que los actores sociales tienen de los dos personajes sagrados que encabezan el panteón local. Dicho de otra forma: tales son los poderes que se les suponen al Caballero de Fuego y al santo patrono los vecinos de Nunkiní que cualquier ayuda o necesidad que pudieran requerir les podrá ser contestada de forma positiva por parte de ambos númenes. El único requisito que pareciera existir para beneficiarse del “milagro” de éstos es que el solicitante, a la hora de realizar su petición, deberá mostrar su absoluto convencimiento de la capacidad poderosa del personaje sagrado al que haya decidido recurrir para obrar

⁶ Como bien apunta Mario Ruz, “en un mundo caracterizado por tantos imprevistos y precariedades cotidianas, ninguna protección es superflua o despreciable” (2007: 299), lo que explicaría el hecho de que unos padres puedan inscribir al mismo tiempo a uno de sus hijos a un gremio y a la sociedad del Caballero de Fuego.

en su favor; o lo que es lo mismo: tendrá que reafirmar su creencia en la que se considera la más preeminente característica de las entidades sagradas, a saber: su capacidad para llevar a cabo acciones extraordinarias en beneficio de sus devotos.⁷ Lo anterior queda perfectamente resumido y expresado en la coletilla que acompaña en Nunkiní a cualquier afirmación o relato sobre los poderes que atesoran nuestros dos protagonistas sagrados, cuando el narrador aclara que, aunque cualquier cosa que se les solicite al santo o al Caballero será realizarlo, las peticiones por parte de los humanos deberán ser hechas siempre “*con mucha fe*”. Y es que cualquier duda acerca de los poderes que atesoran los númenes perjudicará al solicitante del “milagro”, pues estará poniendo en duda uno de los pilares en los que se sustenta el sistema religioso local.

Además de este papel como “donadores” carentes de límites en la disponibilidad de bienes y favores que sus fieles les solicitan en virtud a su ubicación en el ámbito de la trascendencia (Gutiérrez, *op. cit.*: 165), nuestros dos personajes sagrados juegan también la importante función de “re-orientar” y “re-socializar” a los creyentes a través de la “conversación íntima” con ellos. En este sentido, las creencias religiosas, cuya veracidad se sustentan en la existencia de los personajes sagrados, “proporcionan las bases del orden moral necesario para el funcionamiento de la sociedad” (*ibídem*, 166). En este sentido, los relatos que ilustran los castigos que imponen a los fieles que atentan contra los principios morales y comportamientos socialmente aceptados el Caballero de Fuego y san Diego son una muestra del papel que ambos juegan como garantes del orden tradicional de la comunidad. Un ejemplo paradigmático lo hallamos, por ejemplo, en el hecho de que el santo castigara a sus fieles con el envío de la “viruela negra” cuando éstos dejaron de cultivar maíz para ir a trabajar como jornaleros a las haciendas henequeneras o los castigos impuestos por el Caballero a aquellos que, por codicia, no quisieron aportar para sus celebraciones a pesar de poseer los recursos para ello. Aunque las dos competencias referidas no son las únicas, pues la de la “protección” que brindan a la comunidad frente a las calamidades y accidentes imprevistos está muy presente en las conciencias de los nunkinienses, sí son las más referidas por los fieles para “justificar” la atención ritual que la comunidad les dispensa a los dos númenes a lo largo del año. En consecuencia, los dos personajes sagrados a los que venimos

⁷ Los planteamientos de Ella F. Quintal acerca del “milagro” que atesoran los santos patrones en las poblaciones mayas peninsulares vienen a reforzar esta idea. Al respecto la autora menciona que la popularmente reconocida capacidad de los santos para llevar a cabo acciones extraordinarias cumplen con una doble función: por una parte garantizan a la población la capacidad del santo para actuar a favor de sus fieles, y por otra de hacerlo en contra de los incrédulos (2003b: 321).

refiriéndonos se conforman como el fundamento de una parte importante del sistema religioso local.

A pesar de la estrecha relación y las múltiples semejanzas que comparten el santo patrono de la población y el *Ts'uulli k'áak*, las cuales hemos venido comentando hasta ahora, no podemos dejar también de reseñar las diferencias que existen entre ambos, antes de concluir ofreciendo una interpretación general sobre el significado colectivo que encierran ambas entidades. Quizá la diferencia más patente entre los dos personajes sagrados sea que uno de ellos, el Caballero de Fuego, “muere” de manera periódica con motivo de la destrucción de su efigie en sus dos celebraciones anuales; por su parte, san Diego de Alcalá permanece durante todo el año de forma visible y tangible en el interior de la iglesia de la comunidad, para que los vecinos que así lo deseen puedan pasar a rendirle culto o solicitar su auxilio. En lo que toca al rubro de la corporalidad de ambos númenes tenemos que el primero guarda mayores semejanzas con las deidades nativas, ya que comparte con ellas el hecho de no poseer una imagen visible, tangible y permanente que los represente sino que su naturaleza es *ik'* (viento).⁸ Si bien es cierto que el Caballero de Fuego sí posee una corporalidad tangible en la figura que de él se construye con motivo de las celebraciones del santo patrón, también es cierto que ésta no permanece en la comunidad más allá de tres días en cada periodo festivo, antes de ser destruida el día central de la fiesta. Consecuentemente, el resto del año esta entidad permanece en la comunidad únicamente en “espíritu”, sin por ello descuidar sus funciones como “santo” y atender las peticiones que recibe, a través de la formulación de promesas, por parte de los vecinos de Nunkiní. Como adelanté, esta naturaleza mayoritariamente intangible, volátil e invisible, al menos en lo que al tiempo se refiere, del *Ts'uulli k'áak* pareciera acercarlo más a las entidades sagradas de la tradición cultural mesoamericana y alejarlo de las que proceden de la tradición cultural hispana como el santo patrón, quien sí cuenta con una imagen en la que se personifica. Sin embargo, tal y como ya hemos visto, el mito y el ritual que se les dedican en Nunkiní a uno y otro personaje nos permiten emparentarlos estrechamente, a pesar de las diferencias menores que, como la que acabo de mencionar, presentan entre sí. Y es

⁸ En el rubro de las deidades nativas incluimos a los diferentes “dueños” o “*Yumtzilo'ob*” a los que se dedican los diferentes rituales en origen agrícolas que realizan los nunkinienses en la actualidad, tales como el *hanlikool*, *hanlisolar*, *uklikool* o *uklisolar*. Entre las entidades sagradas pertenecientes a la tradición cultural maya que reconocen la mayoría de los vecinos y que figuran en los rezos que el especialista ritual realiza durante los mencionados rituales se encuentran los *Balamikaaxo'ob* (dueños de los montes y animales), los *aluxo'ob*, los *Yum ik'o'ob* (dueños de los vientos), los *Kalam k'áaxo'ob* (cuidadores de los montes) y los *Yum cháako'ob* (dueños de la lluvia) (Chuc Uc, 2008: 110-111).

que, un detalle importante, ambas son tenidas por deidades comunitarias en tanto que su ámbito de actuación y el lugar donde fijan su residencia se circunscribe al territorio habitado de la comunidad, dejando el dominio de los espacios naturales (donde se ubican las milpas) a las deidades de raigambre nativa.⁹

Un último detalle que me parece importante remarcar con vistas a elaborar un esbozo interpretativo acerca de la relación que guardan las dos entidades sagradas estudiadas es el hecho de que ambas son, *a priori*, de naturaleza foránea. En el caso del Caballero de fuego esta condición resulta sobresaliente y se pone de manifiesto en el mismo nombre que recibe en maya (*Ts'úul*, es decir, extranjero). En el caso del santo patrón su carácter extranjero resulta mucho más difuso desde el punto de vista *emic*, pues a pesar de que en los relatos que dan cuenta de su origen en la población se menciona que “*vino con los españoles*”, éstos hunden sus raíces en un pasado mítico muy remoto. En lo que respecta a la apariencia externa que presentan ambos personajes también resulta obvia su naturaleza diversa a la de los vecinos de Nunkiní, aunque, nuevamente, en el caso del *Ts'úulli k'áak* ésta resulta mucho más evidente tanto por el atuendo con el que se le viste (camisas y pantalones largos, sombrero ranchero y zapatos cerrados), nada habitual en el vestir cotidiano de los mayas, como por los rasgos físicos con que se le dota (tez blanca con coloretes, bigotes y gran altura), los cuales no hacen más que remarcar su carácter ladino. Por su parte, los grandes ojos y la blancura extrema que presenta el rostro de san Diego también son vistos como rasgos indicativos de su “otredad” étnica (“*es otra raza la suya*”, dijeron algunos informantes), sin embargo ésta se atenúa en tanto que los ropajes con los que se vestía al santo hasta hace unos años eran elaborados por los propios vecinos de la localidad, quienes se los “regalaban” en cumplimiento a sus promesas.¹⁰ En consecuencia, la mayor antigüedad del santo en la población, la extensa y extendida tradición oral en torno a las acciones milagrosas de carácter comunitario e individual que ha realizado en beneficio de toda la población, y la trascendencia que ya hemos visto que tienen sus dos periodos festivos en

⁹ Algo similar ocurre con los santos tzeltales y tzotziles en las tierras altas mayas, cuyo valor y poder para librar de las enfermedades a los humanos radica en “la posición que ocupan en la geografía indígena”, ya que su papel como auxiliares de los especialistas rituales locales durante las curaciones que éstos llevan a cabo radica en que son pensados como “hitos sobre los cuales el rezador delimita la superficie terrestre del espacio conocido, del aquí y del ahora” (Pitarch, 2006: 85-86).

¹⁰ Hasta hace pocos años la entrega de ropa al santo patrón era uno de los medios preferidos por los habitantes de Nunkiní para saldar sus promesas con el numen. Fruto de ello, san Diego cuenta en la iglesia con un enorme ropero de madera donde se almacenan docenas de túnicas de distintos colores (rojos, azul, morado, blanco), lo que le permitían lucir una distinta cada día de sus celebraciones. Sin embargo, actualmente los sacerdotes han impedido que los vecinos “regalen” al santo nuevas ropas aduciendo que ya tiene demasiadas y que éstas no respetaban los colores propios del hábito franciscano.

la población, los cuales son señalados como las dos fiestas más importantes de todo el calendario ceremonial local, lo convierten en un personaje cuya identidad, a pesar de sus orígenes, se piensa en clave esencialmente local.

Ahora bien, por profundizar en nuestra hermenéutica en torno a estos dos símbolos sagrados de Nunkiní, cabría interrogarse sobre el hecho de cómo esta comunidad que a los ojos de sus propios habitantes y de quienes habitan en otras poblaciones de la región es catalogada de muy “tradicional”, cuenta entre sus dos principales patrones sagrados con dos entidades de origen extranjero. En este punto creo que, a tenor de todo lo que hemos dicho ya sobre las importantes semejanzas que se dan entre san Diego de Alcalá y el *Ts'uulli k'áak*, resulta evidente que ambas figuras forman parte una misma identidad sagrada que se manifiesta de forma desdoblada con motivo de su celebración. Sólo así se entiende que ambos personajes compartan los mismos tiempos y espacios rituales con motivo de las fiestas patronales; o que la tradición oral que existe en torno a ambos se encuentre tan interconectada, hasta el punto de que en ningún relato o referencia que haya yo escuchado sobre Caballero de Fuego durante los seis años de trabajo de campo que he realizado mis informantes dejaron de mencionar al santo patrón, dejando muy claro así que el origen del primero se debe exclusivamente a la voluntad del segundo y que éste resulta cronológicamente anterior respecto al primero.

Así visto, no parecería demasiado aventurado afirmar que el *Ts'uulli k'áak* constituye una suerte de *alter ego* de san Diego de Alcalá, en tanto que aquel hizo su aparición en un momento de la historia local muy determinado, asociado a un periodo de crisis comunitaria relacionada con una seria amenaza de pérdida de la identidad étnica tradicional y abandono de los principios morales que ésta lleva aparejados. No olvidemos que la construcción primigenia del Caballero de Fuego se originó a raíz de una revelación del propio santo patrono que desencadena una promesa de toda la comunidad para mitigar el padecimiento colectivo de una epidemia de viruela negra, la cual, en una de las versiones del mito, se especifica que tuvo su origen en un “*castigo divino*” contra los vecinos de Nunkiní por “*trabajar para los ts'uulo'ob* (extranjeros)”. El trabajo que realizaban los nunkinienses para los “blancos” y “extranjeros” como peones en sus haciendas, estaba provocando que los indígenas abandonaran su tradicional sistema de cultivo de milpa. Dicho de otro modo: la siembra del sagrado maíz y el complejo mítico y ritual que lo acompaña en todas las culturas mesoamericanas se estaba viendo amenazado por el ingreso (muchas veces forzoso) de

los campesinos mayas a un tipo de agricultura comercial y extensiva ajena por completo a su cultura.¹¹ Insertos en este tipo de producción agrícola, en la que se privilegia la obtención de beneficios económicos en detrimento del autoconsumo, la sociedad veía desquebrajarse sus pilares básicos, tales como la organización social comunitaria y los lazos de solidaridad familiar, sobre los cuales se había sustentado durante milenios tanto la explotación milpera tradicional como la vida cotidiana de las comunidades indígenas peninsulares.

A raíz de este suceso crítico de la historia local que puso en jaque la supervivencia de la comunidad, el santo patrono, a pesar de su origen foráneo y de su “alteridad” étnica, se erigió en garante de lo que podríamos considerar “el modo de vida tradicional” de los indígenas. De esa forma, el carácter maléfico que le podría acarrear su condición de extranjero quedó exorcizado en el mito local gracias a su milagrosa contribución para evitar que la población de Nunkiní se extinguiera víctima de la viruela negra.¹² Fue precisamente a través de la ayuda que prestó a la población, mediante la revelación a alguno de sus integrantes de la fórmula por la cual ésta lograría expulsar a la grave enfermedad que amenazaba su existencia, como el mismo san Diego consiguió mitigar una parte importante de su condición de “no maya” y, por ende, el carácter “maléfico” que ésta conlleva en la mentalidad indígena. Efectivamente, mediante la aparición y las revelaciones que hizo en los sueños de un *h-men* local para que la comunidad ofreciera colectivamente el sacrificio de una figura que reuniese todos los atributos reconocidos de los *ts’uuo’ob*, el santo patrón comenzó a quitarse una parte de su condición de extranjero para pasar a convertirse en un personaje asimilado de la

¹¹ Una clara muestra del complejo ritual que todavía hoy lleva aparejado el cultivo de milpa lo encontramos en la etnografía que sobre este tema realizaron Teran y Rasmusen (1994) en un poblado de la región maicera del oriente yucateco. En su pormenorizado estudio los mencionados autores contabilizan un total de 55 días al año dedicados a festejos religiosos vinculados con las tareas agrícolas, entre los que se cuentan, por ejemplo, la petición de permiso al principal guardián de los montes (*Kanaan K’aax*) para talar los árboles antes de la siembra, el *hanlikool* para agradecerle la maduración del maíz, las reiteradas ofrendas de *saka’* (agua de maíz nuevo con cacao) a los *yumile k’aax’ob* (dueños del monte) y a Cristo y María cuando se va a “tumbar” el monte, o a los dueños de los vientos, del fuego y de la tierra (*yum ik’o’ob*, *yum k’aako’ob* y *yum kanan lu’um*), y el copioso banquete que se les ofrece a los dioses de la lluvia (*chako’ob*) durante el ritual de petición del líquido elemento (*cha’a chak*) que dará vida a las sementeras.

¹² En este punto es importante recordar y destacar que en muchas de las cosmovisiones de las etnias mayances, la imagen del blanco extranjero visto como “patrón” del trabajo indígena se asoció con la figura del Diablo que importaron los evangelizadores. Lo anterior ha provocado que “varias etnias conciben al Diablo como un ser blanco, alto, vestido como mestizo, que muestra atributos de riqueza” (Ruz, 2002: 335). La representación aludida no dista demasiado de la representación que del *Ts’uulli k’áak* se elabora en Nunkiní. A pesar de que sus características actuales sean vistas como benéficas, el Caballero de Fuego no deja de ser un símbolo que representa todo lo negativo que los *ts’uules* trajeron a los indígenas desde los tiempos de la conquista, siendo las enfermedades, el trabajo forzado y los tributos los aspectos que más han perdurado en la memoria colectiva.

propia sociedad local. Aunque más que perderla, quizá sería más apropiado decir que voluntariamente se despojo de esta condición foránea para transferirla a este nuevo personaje que recién comenzaba a ver la luz a raíz de sus propios designios.

De esta forma, y desde el mismo momento de su génesis, el *Ts'uulli k'áak* puede ser interpretado como una suerte de desdoblamiento de la figura de san Diego de Alcalá. Como había mencionado con anterioridad, se trataría de una suerte de *alter ego* negativo del santo patrón o, por decirlo de otra forma, de su rostro maléfico. Así se comprende, por ejemplo, que sea la imagen de este “santo” que construyen cada año dos sociedades familiares de la localidad la que se destruya con motivo de las fiestas patronales, una vez que la imagen de san Diego, tras concluir la procesión, es depositada en el interior de la iglesia para que se lleve a cabo su adoración colectiva por parte de los vecinos de Nunkiní. De esa forma, mientras el pueblo expresa su devoción y muestra su fidelidad al santo franciscano, el Caballero de Fuego es inmolado en frente de la propia “casa” de su contraparte benéfica, en medio de la algarabía generalizada de todos los asistentes a este ritual de expiación del propio patrono local. El pueblo asiste y participa el día más importante de sus fiesta a un ritual cíclico de expulsión de la otredad que alberga el símbolo principal del sistema religioso local, la cual queda temporalmente conjurada gracias a la destrucción de sus principales atributos, conjuntados en la figura del *Ts'uulli k'áak*. El personaje del Caballero de Fuego se erige así en el símbolo máximo de esa “otredad” étnica con carácter maléfico que, además, lo asemeja con varias de las representaciones que del Diablo son más populares entre los mayas peninsulares. En ellas lo muestran como un hacendado blanco, el cual viste con el atuendo característico de los no mayas (especialmente guayabera y zapatos cerrados), al cual se le adjudican siempre comportamientos “excesivos” y ostentosos en relación con la exhibición pública de riquezas o dinero.¹³ Incluso en el plano del ritual, actualmente es posible constatar como los fieles de este personaje convertido en santo le ofrendan cada año preferentemente, aquello que habitualmente exigían a los indios los españoles a modo de tributo en tiempos de la colonia. Así, bienes como el maíz, las aves de patio (gallinas y pavos) y los emolumentos en metálico, pero también los servicios personales que

¹³ Así lo muestran diversos trabajos que sobre *Kisín* (nombre que recibe el Diablo entre los mayas yucatecos) se han realizado en el ámbito indígena peninsular, en los que se destaca la vinculación que tiene con el dinero y las riquezas esta entidad maléfica, así como su carácter (Amador Naranjo, 2002; M. Boccara, 2004: T.4; Rodríguez Balam, 2006). Como en otras muchas partes de la península, en Nunkiní he podido registrar varios relatos que recurren a “pactos con el Diablo” para explicar el rápido enriquecimiento de algún vecino o conocido de la región. Pacto que se realiza a media noche a la entrada de una cueva denominada *Booxáaktún* ubicada en el territorio ejidal de la comunidad.

ofrecen hombres y mujeres para colaborar durante varias jornadas en todos los trabajos que lleva a cabo la sociedad encargada de las celebraciones, son las aportaciones que más frecuentemente ofrecen los nunkinienses a este numen, que resulta tan sagrado como extranjero.

Con el sacrificio cíclico y público de esa “otredad” que encarna el Caballero de Fuego, el cual representa el símbolo con el que se identifican muchos de los males que han venido padeciendo históricamente los integrantes de la sociedad nativa de Yucatán, el santo patrón se libera cada año de ese lastre que él también arrastra en función de su naturaleza foránea. Consecuentemente, pasa a convertirse así en una figura “aceptablemente” extranjera, pudiendo pasar a encabezar sin demasiada ambigüedad el panteón local de personajes sagrados. La destrucción periódica del *Ts’uulli k’áak* implica también la expulsión del territorio de la comunidad de todos aquellos rasgos de la conducta y la moral que son de naturaleza exógena y que son vistos como negativos, los cuales han venido “contaminando” a la sociedad local, con mayor fuerza aún si cabe durante los últimos dos décadas. El símbolo más visible que encarna todos estos aspectos peyorativos de los extranjeros es la viruela negra que, figuradamente, carga la imagen del Caballero de Fuego desde el momento mismo de su construcción. Así, aunque negativo, la imagen de este numen puede ser considerada también benéfica por lo que tiene de garante para la preservación de las tradiciones y la moral nativa. Como suele ser habitual en la religiosidad nativa, las deidades se caracterizan por su actuar dual, positivo y negativo, benéfico y dañino, al mismo tiempo. Tal importancia tienen las funciones que desempeña el *Ts’uulli k’áak* en la sociedad local que, con el tiempo, pasó a ser considerado como el “otro” santo patrón de la localidad; tal y como lo atestigua el hecho de que comparta tanto sus mitos como los tiempos y espacios de sus celebraciones con quien es el santo patrón nominal de Nunkiní.

Viéndoles como dos partes de una misma entidad sagrada desdoblada (a la manera de las deidades duales prehispánicas), aunque cada una con representación propia, a las que se dedican los dos festejos religiosos más importante del calendario litúrgico local, los vecinos de Nunkiní construyen un plano de alteridad en el cual colocan en diferente posición a sus dos mecenas sobrenaturales. Dentro de esta lógica, san Diego vendría a representarse como portador del mínimo aceptable de alteridad con relación a la identidad de sus fieles, mientras que del otro lado, su *alter ego*, el *Ts’uulli k’áak*, concentraría en torno suyo el máximo grado de esa alteridad. Este último es el que posibilita, gracias a su sacrificio ritual durante la fiesta, que san Diego se despoje de

su parte *ts'uul* y pueda ser aceptado como cabeza visible del sistema religioso local. Para que esto suceda se hace imprescindible que la comunidad lleve a cabo dos rituales expiatorios anuales como motivo del día grande de la fiesta del santo, en los cuales se quema todo lo que significa alteridad, personificándola en el muñeco que encarna al Caballero de Fuego. A través de la realización de este ritual colectivo, la comunidad en pleno aprovecha la jornada más importante de su fiesta patronal, en la que el santo abandona su casa para recorrer las calles del pueblo, para representar este acto de expulsión y limpieza por medio del fuego de los rasgos *ts'uules* que pudieran estar contaminando la identidad local de la comunidad.

Por último, antes de concluir me gustaría hacer hincapié una vez más en la trascendencia que en el ámbito de la sociedad local tienen los dos periodos festivos que se dedican a nuestros dos protagonistas sagrados, más allá del contenido simbólico que encierran los rituales más populares y vistosos que se suceden durante su transcurso (procesión, quema del *Ts'uulli k'áak*, gremios, misas, novenarios, etc.). Y es que la fiesta del santo constituye, en sí misma, un momento privilegiado para reafirmar los vínculos comunitarios a todos los niveles, tanto a nivel de las familias extensas y la parentela ritual, como entre los vecinos del “rumbo”. Las redes de colaboración laboral y de solidaridad entre habitantes de la comunidad se reactivan y refuerzan con motivo de los preparativos que exigen las celebraciones religiosas que se suceden durante estos días, los cuales requieren de la participación coordinada de una importante fuerza de trabajo y cuantiosos aportes en metálico y en especias que permitan mantener, si no es que aumentar, el lustre que tuvieron las celebraciones pretéritas. Así, como asienta Mario Ruz, mediante el trabajo colectivo que exigen las fiestas patronales, los actores sociales recrean cíclicamente la imagen de un “nosotros” que “otorga nuevos sentidos a los espacios de interacción cotidiana con los que se identifican quienes siguen habitando el poblado” (Ruz, 2006b: 44).

Un rol destacado en esta recreación de identidades colectivas lo tienen los “gremios”, asociaciones en su mayoría de carácter familiar, que requieren, para hacer frente a los gastos y a las complejas operaciones rituales que tienen a su cargo durante la fiesta, de la cooperación de toda la parentela (consanguínea, afín y ritual) de quien nominalmente figura como “patrón”. Durante el quehacer de estas organizaciones de devotos se vigoriza la tradicional reciprocidad que antaño regía buena parte de las relaciones sociales, pues alguien que recibe ayuda durante la celebración de su gremio estará socialmente obligado a corresponder de igual forma cuando le sea requerida su

colaboración. Asimismo, el complejo festivo que acompaña a los gremios influye en la homogeneidad comunal (Ruz, *op. cit.*: 45-46), pues es una norma no escrita que aquellas congregaciones que están en manos de familias pudientes (comerciantes o maestros) asumirán mayores gastos que aquellas que pertenecen a grupos de parentesco con menores recursos (campesinos). Así, mientras que las primeras sacrificarán hasta dos cerdos adultos para elaborar el guiso que regalarán a todas las personas que participen en la procesión de regreso del gremio a la casa del patrón, las sociedades más humildes ofrecerán al público asistente refrigerios menos costosos y de procedencia agrícola como atole o *saka'*. Esta lógica redistributiva acorde a las posibilidades económicas de los integrantes de cada gremio atenúa, hasta cierto punto, las diferenciaciones económicas en el seno de la comunidad “al convertir el excedente material en prestigio, impidiendo la acumulación de capital” (*ibídem*).

A modo de colofón subrayar que los dos periodos festivos que la comunidad de Nunkiní dedica durante el año a las dos figuras más emblemáticas del panteón local, el santo patrón y el Caballero de Fuego, son el momento en el que sus habitantes refrendan el compromiso mítico adquirido con ellas para rendirlas culto a cambio de obtener su protección. Por tanto, la escenificación colectiva de los rituales que dan forma a estos dos periodos festivos refuerza cíclicamente la cohesión e identidad del grupo en torno a estos dos símbolos sagrados que son, en última instancia, la razón de ser de los distintos eventos que acontecen durante las celebraciones, independientemente de que éstos sean catalogados como “sagrados” (misas, procesión, gremios, novenas) o “profanos” (bailes, vaquerías, corridas de toros) por los propios actores sociales.¹⁴ Lo mismo da, todos ellos quedan “sacralizados” por el hecho de estar incluidos en un tiempo y desarrollarse en unos espacios imbuidos del sentimiento religioso predominante. Refuerzos de una identidad local en continua recreación o expresiones de devoción comunitaria hacia unos símbolos sagrados que, a pesar de su alteridad, han sabido adaptarse a las cambiantes necesidades de sus fieles, las fiestas patronales de Nunkiní constituyen una fractura en el transcurrir cotidiano, monótono y rutinario de la vida de sus vecinos, en el cual se reafirman como colectivo diferenciado que, inserto como está en un mundo globalizado, reivindica su derecho a ser y vivir su diversidad étnica maya peninsular.

¹⁴ Lizama destaca el papel que tienen la fiesta en honor del santo patrón en la población de Yaxcabá (Yucatán) a la hora de evidenciar la integración comunitaria y la cohesión social que se da a raíz de que los participantes en la celebración comparten un núcleo de representaciones que los identifican como parte integrante de un grupo específico (2007: 80-81).

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.

AMADOR NARANJO, Ascensión, “Kisin, el diablo yucateco”, en *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Fermín del Pino Díaz, (ed.), pp. 239-252. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

BÁEZ-JORGE, Félix, *Entre los naguales y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2008 (1998 1ª edición).

-----, *Los oficios de las diosas*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1988.

BARABAS, Alicia M., “Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica contemporánea”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, num. 97, pp. 105-139. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

-----, “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Alicia M. Barabas (coord.), Vol. I, pp. 15-36. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo, *Diccionario Maya: maya-español, español-maya*. México: Editorial Porrúa, 2001.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia BARABÁS, *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1988.

BASTARRACHEA MANZANO, Juan Ramón y Jorge Manuel CANTO ROSADO (coord.), *Diccionario Maya Popular. Maya-Español, Español-Maya*. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Academia de la Lengua Maya de Yucatán, Dirección de Culturas Populares e Indígenas de Yucatán, Secretaría de Educación Pública, 2003.

BOURDIN, Gabriel Luis, “La noción de persona entre los mayas: una visión semántica”, en *Revista Pueblos y Fronteras digital*, número 4, dic. 2007-Mayo 2008. <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>.

BRACAMONTE, Pedro y Gabriela SOLÍS, *Espacios mayas de autonomía*. México: Universidad Autónoma de Yucatán, 1996.

BRACAMONTE, Pedro, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña 1560-1660*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Quintana Roo y M. A. Porrúa, 2001.

BRAVO MARENTES, Carlos, "Territorio y espacio sagrado", *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Carlos Garma y Robert Shadow (eds.), pp. 39-49. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1994.

BOCCARA, Michel, *Los laberintos sonoros. Enciclopedia de la mitología yucateca*, 15 tomos, París, Ductus-URA 1478 (CNRS-Université de Picardie et de Paris 7), 2004.

Tomo 3. *X-tabay, madre cósmica, mitología del amor.*

Tomo 4. *H-wa tul, dueño del metnal: mitología del ganado y del dinero.*

Tomo 6. *El Way kot, en el brasero del águila: mitología del sacrificio, del comercio y de la guerra.*

Tomo 7. *Los aruxes, captadores de antepasados: mitología de la fabricación de los dioses.*

BURNS, Allan F., *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1995.

Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español, Ramón Arzápalo Marín (edición). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

CAMPOS, Teresa, "El sistema médico de los tojolabales", en *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. III., Mario H. Ruz Sosa (Ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1990.

CANTÓN, Manuela, *La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Editorial Ariel, 2001.

CARO BAROJA, Julio, *El Carnaval*. Madrid: Alianza Editorial, Antropología, El libro de bolsillo, 2006.

CARRASCO, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*. México: Secretaría de Educación Pública-SETENTAS, num. 298, 1970.

Chilam Balam de Chumayel, MEDIZ BOLIO, Antonio (prólogo y traducción). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

CHRISTHIAN, William, *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Madrid: Editorial Tecnos, Colección de Ciencias Sociales: serie de sociología, 1978.

-----, *Religiosidad local en época de Felipe II*. Barcelona: Editorial Nerea, 1991a.

-----, *Apariciones en Castilla y Cataluña en el siglo XVII*. Barcelona: Editorial Nerea, 1991b.

CHUC UC, Cessia Esther, *Ts'ayatsil: el don de la reciprocidad entre los mayas contemporáneos*. Campeche: Publicaciones de la Universidad Autónoma de Campeche, 2008.

CRUZ de la Cruz, *Brevísimo compendio de la vida del insigne lego franciscano san Diego de Alcalá*. Madrid: Instituto Politécnico Salesianos, 1984.

DE LA GARZA, Mercedes, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1990.

-----, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México: Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

-----, "Origen, estructura y temporalidad del cosmos", en *Religión Maya*, Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera (eds.), pp. 53-81. Madrid: Editorial Trota, 2002.

DE ÁNGEL GARCÍA, David, "Espacios y representaciones del mal entre los mayas yucatecos contemporáneos" en *Mayab*, N. 19. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, 2007.

-----, "Renovando el pacto con los dueños. Consideraciones etnográficas sobre las fiestas de san Diego y el *Hanliko'ol* en una comunidad maya de Campeche", en revista *Península*, Vol. 4, n° 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2009.

-----, "En busca del don para curar. Los viajes al inframundo de los *h-meno'ob* yucatecos", en *Viajeros por el mundo maya*, DEPETRIS, Carolina (ed.), pp. 79-94. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

DOUGLAS, Mary, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ed. Colofón, 1991.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Editorial Guadarrama, 1967.

El Libro de los Libros de Chilam Balam, BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo y Silvia RENDÓN (traducción y edición). México: Fondo de Cultura Económica, 1974 (cuarta reimpresión).

FARRISS, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio español. La empresa colectiva de supervivencia*. Madrid: Alianza, 1992.

FERNÁNDEZ REPETTO, Francisco, "Resistencia cultural y religiosidad popular. Lo gremios en Chuburná de Hidalgo", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Vol. 16, num. 101, pp. 20-34. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1990.

-----, "Celebrar a los santos: sistema de fiesta en el noroccidente de Yucatán", en *Revista Alteridades*, número 9, año 5. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, Departamento de Antropología, 1995.

FERNÁNDEZ REPETTO, Francisco y Genny NEGROE SIERRA, "Resistencia cultural a través de la religión popular. Los gremios y las fiestas de Yucatán", en *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, Ramón Arzápalo Marín y Ruth Gubler (compiladores). Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1997.

FRAZER, James George, *La rama dorada*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.

GALINIER, Jaques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990.

-----, *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Centro de estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009.

GARCÍA, Paola, “El papel de los santos en el mundo indígena guatemalteco contemporáneo”, en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario Humberto Ruz (ed.), pp. 189-224. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías, 1), 2006.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.

GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*. Madrid: Anagrama (Colección argumentos), 2005 (Primera edición: 1983).

GONZÁLEZ TURMO, Isabel, “Rituales alimenticios y ocasiones festivas”, en *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, Num. 9, pp. 63-80. Sevilla, 1992.

GRUZINSKY, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica. 2007 (1997 1ª. Edición).

GUBLER, Ruth, “El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán”, en *Alteridades: Antropología de la curación*, num. 6, pp. 11-18. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

-----, “La medicina tradicional en Yucatán: fuentes coloniales”, en *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, ARZÁPALO Marín, Ramón y Ruth Gubler (compiladores), pp. 71-92. Mérida (Yucatán): Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 1997.

-----, “El papel de los curanderos y *h-meno’ob* en la época contemporánea en Yucatán”, en *Los mayas de ayer y hoy*, tomo II. México, Gobierno del Estado de Yucatán, Centro Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, “Cuento, ejemplo y conversación entre los mayas de Yucatán”, en *Ethnica* núm. 18 (2), pp. 93-116. Madrid: CESIC, 1982.

-----, “En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica”, en *Revista española de investigaciones sociológicas* N. 27, pp. 137-174. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984.

-----, “La oración en la comida yucateca”, en *Símbolos y significados en la alimentación Iberoamericana*, GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (ed.), pp. 61-87.

México-Trujillo: Instituto Indigenista Interamericano & Fundación Xavier de Salas, 1988.

-----, “Mayas y “mayeros”: Los antepasados como otros”, en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 1.- Imágenes Interétnicas*, Miguel León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), pp. 417-441. Madrid: Junta de Extremadura, Siglo XXI de España, 1992a.

-----, “Alteridad étnica y conciencia moral. El Juicio Final de los mayas yucatecos”, en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 2.- Encuentros Interétnicos*, M. Gutiérrez Estévez, Miguel León Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), pp. 295-322. Madrid: Junta de Extremadura, Siglo XXI de España, 1992b.

-----, “De la conversación yucateca al diálogo cristiano y viceversa”, en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 4.- Tramas de la identidad*, J. Jorge Klor de Alva, Gary H. Gossen, Miguel León-Portilla, M. Gutiérrez Estévez (eds.), pp. 171-234. Madrid: Junta de Extremadura, Siglo XXI de España, 1995.

-----, “La colonización del cuerpo. El otro en las aflicciones maya-yucatecas”, en *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), pp. 87-106. Madrid: Casa de América, 2000.

-----, “Pluralidad de perspectivas y sujetos en los géneros literarios de los mayas yucatecos”, en *La pluralidad y sus atributos*, M. Dascal *et al.* (eds.), pp. 59-90. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

-----, “Cosmovisión dualistas de los mayas yucatecos contemporáneos”, en *Religión Maya*, Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera (eds.), pp. 365-385. Madrid: Editorial Trota, 2002.

-----, “Otra vez sobre sincretismo”, ponencia presentada en la Universidad de La Sapienza, Roma, en el simposio “*Gli indigeni messicani oggi. Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica*”. Manuscrito, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Daniele, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, G. Giménez (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

HOLLAND, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1989 (1962, primera edición).

IRIGOYEN ROSADO, Renán, *Calendario de fiestas tradicionales de Yucatán*. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán, 1973.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

XII Censo general de población y vivienda 2000. INEGI, Aguascalientes: 2001.

II Censo de población y vivienda 2005. INEGI, Aguascalientes: 2006.

JARDOW-PEDERSEN, Max, *La música divina de la selva yucateca*. México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Culturas Populares, 1999.

JUSTO SIERRA, Carlos, *Breve historia de Campeche*. México: Fondo de Cultura Económica, Colegio de México y Fideicomiso Historia de las Américas. 1998.

KOTTAK, Conrad P., *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. Madrid: McGraw –Hill, 1994.

LANDA, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial Porrúa, 1978.

LIGORRED, Francisco, *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1990.

LITTLEFIELD, Alicia, *La industria de las hamacas en Yucatán*, México: Secretaría de Educación Pública - Instituto Nacional Indigenista, 1976.

LIZAMA QUIJANO, Jesús, *Estar en el mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, 2007.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

-----, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 volúmenes). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

-----, *Los mitos del Tlacuache*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006 (1990, primera edición).

LÓPEZ GARCÍA, Julián, “Valores culinarios e ideología social entre los mayas-chortís de Guatemala”, en *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), pp. 57-83. Madrid: Casa de América, 2000.

LUPO, Alessandro, “Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena”, en *Entre los naguales y los santos*, Félix Báez-Jorge, pp. 21-30. Xalapa: Biblioteca Universidad Veracruzana, 2008.

MALDONADO CANO, Daniela, ““Luego se supo que era san Dieguito...” Una mirada a la religiosidad popular del sur de Yucatán”, en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario H. Ruz Sosa (ed.), pp. 265-290. México: Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 2006.

MALINOWSKY, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Madrid: Editorial Ariel, 1994.

MARÍN, Ramón y Ruth GUBLER (compiladores), *Los mayas de ayer y hoy*, pp. 1-16. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1997.

MÁAS COLLÍ, Hilaria (recopiladora), *Leyendas yucatecas*. Mérida: Ediciones Universidad Autónoma de Yucatán, 2011 (1993, primera edición).

MESLIN, Michael, *Aproximaciones a una ciencia de las religiones*, Madrid: Cristiandad, 1978.

MENDELSON, Michel E., *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1965.

MORALES Valderrama, Carmen, *Ocupación y supervivencia campesina en la zona citrícola de Yucatán*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.

NÁJERA CORONADO, Martha Iliá, “Rituales y hombres religiosos”, en *Religión Maya*, Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera (eds.), pp. 115-138. Madrid: Editorial Trota, 2002.

-----, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

OCHIA, KAZUYASU, “Visitas de santos en San Andrés Larrainzar”, en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario H. Ruz Sosa (ed.), pp. 101-151. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2006.

PÉREZ SABIDO, Luis, *Bailes y danzas tradicionales de Yucatán*. Mérida: Ediciones del DIF, 1983.

PERIS ÁLVAREZ, Javier, *La destrucción de figuras humanas en el folklore español*, tesis de licenciatura. Madrid: Departamento de Antropología y Etnología de América, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, 1985.

-----, “La expulsión del mal como costumbre popular. Algunos casos españoles”, en *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Fermín del Pino Díaz (ed.), pp. 61-91. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

PÉDRON-COLOMBANI, Sylvie, “El culto de Maximón en Guatemala”, en *Trace* [En línea], 54 | 2008, Puesto en línea el 20 octubre 2009, consultado el 28 mayo 2012. URL: <http://trace.revues.org/457>

PETRICH, Perla, “Los santos en la tradición oral de Atitlán”, en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario H. Ruz Sosa (ed.), pp. 225-255. México: Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 2006.

PITARCH RAMÓN, Pedro, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

-----, “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales”, en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario H. Ruz Sosa (ed.), pp. 67-90. México: Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 2006.

-----, “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena”, en *Estudios de Cultura Maya*, volumen XXXVII. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2011.

PFEILER, Bárbara, “El maya: una cuestión de pervivencia o de pérdida cultural”, en *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, Ramón Arzápalo y Ruth Gubler (coords.), pp. 55-69. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 1997.

PRESS, Irvin, *Tradition and adaptation: life in a modern Yucatan maya village*, Connecticut: Greenwood Press, 1975.

PREUSS, Mary H. "La Xtabay: su papel en el pasado y en el futuro", en *Los Mayas de Ayer y Hoy*, Alfredo Barrera Rubio y Ruth Gubler (eds.), pp. 1313-1323. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Yucatán.

QUEZADA, Sergio, *Pueblos y caciques yucatecos. 1550-1580*. México: El Colegio de México. 1993

QUINTAL AVILES, Ella Fanny y Francisco Fernández, "De la pequeña comunidad a la ciudad pequeña", en *Antropología y ciudad*, ESTRADA, Margarita, Eduardo Nivón y Mariángela Rodríguez (comps.). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993.

QUINTAL AVILES, Ella Fanny, *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán*, México: Gobierno del Estado de Yucatán, 1993.

----- *et al.*, "Antropología de los mayas de la Península de Yucatán", en *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, Vol. I, Alicia M. Barabás (coord.), pp. 225-270. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

----- *et al.*, "*U lu'umil maaya wíiniko'ob*: la tierra de los mayas", *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I, Alicia Barabás (coord.), pp. 275-359. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003a.

-----, *et al.*, "Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares", en *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. 1, Saúl Millán y Julieta Valle (coord.), pp. 291-382. México: Instituto de Antropología e Historia, 2003b.

-----, *et al.*, "Way yano'one: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos", *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. II, Miguel Ángel Bartolomé (coord.), pp. 289-371. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005.

QUATROCCHI, Patricia y Miguel Güémez Pineda (coords.), *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*. México: Asociación de Investigaciones Etno-Antropológicas y sociales de Tristes, Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales Doctor Hideyo Noguchi de la Universidad Autónoma de Yucatán, Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAM, Instituto para el desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (delegación Yucatán), 2007.

RAMÍREZ CARRILLO, Luis Alfonso, "Yucatán", en *Los mayas peninsulares, un perfil socioeconómico*, Mario H. Ruz Sosa (coord.), pp. 47-78. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2002.

REED, Nelson, *La Guerra de Castas en Yucatán*. México: Editorial Era, 1982

REDFIELD, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom: a maya village*. Chicago: The University of Chicago, 1962.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

RODRÍGUEZ BALAM, Enrique, “De diablos, demonios y huestes de maldad. Imágenes del Diablo entre los pentecostales de una comunidad maya”, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario H. Ruz Sosa (ed.), pp. 335-348. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías, 1), 2006

-----, *Entre santos y montañas: pentecostalismo, cosmovisión y religiosidad en una comunidad guatemalteca*. México: Tesis Doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado de Estudios Mesoamericanos, 2008.

-----, *Pan agrio, maná del cielo. Etnografía de los pentecostales en una comunidad de Yucatán*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2010.

ROSALESGONZÁLEZ, Margarita y Lourdes REJÓN PATRÓN, “Las redes que tejen un pueblo. Familias y parentelas en comunidades mayas del oriente y sur de Yucatán”, *Los mayas de ayer y hoy*, Tomo II, Alfredo Barrera Rubio y Ruth Gubler (eds.), pp. 1052-1078. México: Gobierno del Estado de Yucatán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Yucatán, 2006.

ROSALES GONZÁLEZ, Margarita, *Oxkutzcab, Yucatán, 1900-1960: campesino, cambio agrícola y mercado*, Mérida: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.

RUZ SOSA, Mario Humberto, “Médicos y Loktores. Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales”, en *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. III, Mario Humberto RUZ (ed.). Pp.: 143-194. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1990a.

-----, “La jaula y los pájaros. La cristianización de los choles del Manché”, en *Poder y sociedades locales en los Altos de Guatemala*, G. Palma y Ch. Arnauld (eds.), pp.: 113-134. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios de México y América Central, 1990b.

-----, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos, pp. 85-162. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

-----, “El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos”, en *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), pp. 107-136. Madrid: Casa de América, 2000.

-----, (coord.), *Paisajes domesticados, Imágenes etnográficas de tres micro-regiones del área central quintanarroense*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 2002a.

-----, “Credos que se alejan, religiosidades que se tocan. Los mayas contemporáneos”, en *Religión maya*, pp. 321-363, Mercedes de la Garza y Martha Ilia (eds.). Madrid: Editorial Trotta, 2002b.

-----, “‘Amarrando juntos’. La religiosidad maya en la época colonial”, *Religión maya*, pp. 247-281, Mercedes de la Garza y Martha Ilia (eds.). Madrid: Editorial Trotta, 2002c.

-----, “Los mayas peninsulares”, *Los mayas peninsulares: un perfil socioeconómico*, pp. 10-45, Mario Humberto Ruz Sosa (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2002d.

----- (coord.), *et. al.*, *Los mayas peninsulares: un perfil socioeconómico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2002d.

-----, “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya”, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 21-66. Mario Humberto Ruz (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías, 1), 2006a.

-----, *Los mayas* (2 tomos), México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006b.

----- (coord.), *El Campeche maya: atisbos etnográficos*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, 2007.

SOLIS ROBLEDA, Gabriela, “Campeche”, *Los mayas peninsulares: un perfil socioeconómico*, RUZ SOSA, Mario H. (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2002.

TERÁN, Silvia y Christian RASMUSSEN, *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noreste de Yucatán*. Mérida: Gobierno del estado de Yucatán, 1994.

-----, *Xocen, el pueblo en el centro del mundo*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2005.

THOMPSON, J. Eric S, *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo Veintiuno, 2006 (primera edición: 1975).

THOMPSON, Richard, *Aires de progreso. Cambio social en un pueblo maya de Yucatán*, México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista, 1974.

TURNER, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXI editores, 1980.

VAN GENNEP, A., *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

VAPNARSKY, Valentina, “Recorridos instauradores: configuración y apropiación del espacio y del tiempo entre los mayas yucatecos”, en *Espacios Mayas. Usos, representaciones y creencias*. Andre Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario H. Ruz (eds.), pp. 363-381. México-París: Universidad Nacional Autónoma de México,

Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2003.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Los elegidos de dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1978 (segunda reimpresión 1992).

-----, *Estudios etnológicos: los mayas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

-----, “los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, Miguel León Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.

VIVEIROS DE CASTRO, “Cosmología”, en *Diccionario Akal de etnología y antropología*, Pierre Bonte y Michael Izard (eds.). Madrid: Akal, 2005.

VELASCO, Honorario M., “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local”, *La Religiosidad Popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Carlos Álvarez Santalo et al. (coord.), pp. 401-410. Barcelona: Antrophos, 1998 (2da. Edición).

VOGT, Evon Z., *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979 (tercera reimpresión, 1993).

WARMAN, Arturo, *Estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

